Theologie

Wesen und Natur der Kirche Christi

Eine systematische Studie nach den ekklesiologischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquino

(Teildruck)

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Katholisch-theologischen Fakultät der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

M. Dominikus Koster O. P.

aus Hosten (Bez. Trier)

BONN 1939

L. Neuendorff, Bonn Kaiserstr. 42

Berichterstatter: Prof. Dr. A. Rademacher
Privatdoz. D. Dr. G. Söhngen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nach Benutzung der neuesten Literatur nur der Teil der Arbeit zum Abdruck, der mit * bezeichnet ist.

Einleitung.

Ausgangspunkt, Ziel und Verfahren.

Seite

1. Das gegenwärtige Glaubensbewußtsein der Kirche . . . . . .
2. Biblische Theologie, Sozialphilosophie und Lehre von der Kirche
3. Ungenügende Versuche der Theologie . . . . . .
4. Das unmittelbare Ziel dieser Untersuchung . . . . . .
5. Die Begründung des Verfahrens . . . . . .
6. Die Art des Verfahrens . . . . . .
7. Theologiegeschichte und Bedeutung des Verfahrens . . . . . .

Erster Teil.

Die methodischen Prinzipien der Lehre von der Kirche.

1. Kapitel: *Das Verhältnis von Theologie und Lehre von der Kirche.*

1. Der Streit um die Lehre von der Kirche bei Thomas . . .
2. Kirche und Gegenstand der Theologie . . . . . .
3. Die Ansicht der Gegenwart und die Einheit der Theologie .

2. Kapitel: *Die positiven Prinzipien der Lehre von der Kirche.*

1. Die methodische Auffassung der modernen und der klassischen Theologie . . . . . .
2. Das theologische Verständnis der biblischen Metaphern von der Kirche . . . . . .
3. Das theologische „Analogiegefüge“ dieser Metaphern . . .

3. Kapitel: *Die konstruktiven Prinzipien der Lehre von der Kirche.*

1. Das theologische Ergebnis des „Analogiegefüges“ . . . . .
2. Die Wesensbestimmung des natürlichen Analogates der Kirche
3. Das theologische Analogon: Gemeinschaft . . . . . .

Zweiter Teil.

Das theologische Wesen der Kirche Christi.

Erster Abschnitt.

Das Ordnungsganze der Kirche.

1. Kapitel: *Die Konstitution des kirchlichen Ordnungsganzen.*

Seite

1. Das Wesen der kirchlichen Gemeinschaftskonstitution . .
2. Das Priestertum Christi, der Quellgrund der christlichen Konstitution . . . . . .
3. Die Institution des christlichen Ordnungsganzen . . . . . .

2. Kapitel: *Die Gemeintätigkeit des kirchlichen Ordnungsganzen.*

1. Das Wesen der kirchlichen Gemeintätigkeit; der werkzeugliche Kult des Priestertums Christi . . . . . .
2. Die Wirksamkeit der kirchlichen Gemeintätigkeit . . . . .
3. Die subjektiven Prinzipien der Gemeintätigkeit der Kirche .

3. Kapitel: *Die Glieder des kirchlichen Ordnungsganzen.*

1. Das Wesen der kirchlichen Gliedschaft . . . . . .
2. Die Prinzipien der Gliedschaft . . . . . .
3. Die Staffelung der kirchlichen Gliedschaft . . . . . .

4. Kapitel: *Das kirchliche Gemeingut.*

1. Das Innengemeingut der Kirche . . . . . .
2. Das Außengemeingut der Kirche . . . . . .
3. Gemeingut und Gemeinrecht der Kirche . . . . . .

Zweiter Abschnitt.

Das Betätigungsganze der Kirche.

*1. Kapitel: *Die Körperschaft der Kirche.*

1. Das Wesen der kirchlichen Körperschaft 8
2. Die „Gemeinperson" der Kirche 25
3. Die Bedeutung der „Gemeinperson" 45
4. Die Rechtsperson der Kirche . . . . . .

2. Kapitel: *Die Autorität der Kirche.* Seite

1. Das Wesen der kirchlichen Autorität . . . . . .
2. Die Wirksamkeit der kirchlichen Autorität . . . . . .
3. Das kirchliche Gemeinschaftsethos und Gemeinwohl . . .

3. Kapitel: *Die Vermittler der kirchlichen Autorität.*

1. Das Wesen des kirchlichen Autoritätsvermittlers . . . . .
2. Die Autoritätsvermittler im einzelnen . . . . . .
3. Die Kirchenleitung . . . . . .

Dritter Abschnitt.

Die theologische Wesensbestimmung der Kirche.

1. Die gegenwärtigen Ansichten von der Wesensbestimmung der Kirche . . . . . .
2. Die gefundene Wesensbestimmung der Kirche . . . . . .
3. Die Eigenart dieser Wesensbestimmung . . . . . .
4. Der theologische „Wesensname" der Kirche . . . . . .

Schlußkapitel: Zur positiven und „erbaulichen" Theologie von der Kirche. — Zusammenfassung . . . . . .

Anmerkungen . . . . . .

Literatur . . . . . .

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546404_0059

Die Körperschaft der Kirche.

Die Kirche ist als Ordnungsganzes das Personenordnungsganze der Charakterinhaber. Dieses Ganze besteht wegen seiner Gemeintätigkeit. Im Hinblick auf sie ist die Kirche daher das Personenbetätigungsganze der Charakterinhaber. Es sind nun die gleichen Prinzipien, aus denen das Ordnungs- und das Betätigungsganze gebildet wird. Insofern wäre zum Ordnungsganzen der Kirche nichts mehr hinzuzufügen.

Beachtet man aber, daß letzteres viel größeren Nachdruck auf die Ordnungseinheit, das Betätigungsganze dagegen auf die Unterschiede der Glieder in der Ordnungseinheit im Hinblick auf die Gemeintätigkeit legen muß, dann ergibt sich gleich ein neuer Gesichtspunkt, der genau so zum Wesen der Kirche gehört wie der erste. Nur ein Unterschied liegt vor: Das Betätigungsganze kann erst aus dem Ordnungsganzen verstanden werden, wie der Wirkgrund aus dem Seinsgrund und wie die Vielheit aus der Einheit. Das Betätigungsganze erscheint auch konkreter als das Ordnungsganze. Weil die Offenbarung und der Glaube auf die konkrete übernatürliche Wirklichkeit gehen, tritt in den Zeugnissen der Offenbarung das Betätigungsganze gegenüber dem Ordnungsganzen bedeutend mehr in den Vordergrund. Das hat viele Theologen verleitet, sich hier mit dem, was und wie es die Schrift sagt, zu begüngen, statt es nach den Gesetzen der Theologie zu durchdenken. Nach diesen muß gerade jener Gesichtspunkt herausgestellt werden, der den Seins- und Erkenntnisgrund der betreffenden übernatürlichen Wirklichkeit darstellt, die zur theologischen Behandlung steht. Die Schrift betont auch bei der zweiten Person in Gott mehr die Sohn-

schaft als den Charakter des göttlichen Wortes. Trotzdem lehrt die Theologie, daß der Logos erst den Sohn theologisch verständlich macht.

Noch mehr als das Betätigungsganze erscheint von der Offenbarung die Körperschaft der Kirche herausgehoben zu sein, die das Maßgebende des Betätigungsganzen darstellt, wie die Konstitution dasjenige des Ordnungsganzen. Sie meint die geordnete Vielheit der Charakterinhaber in ihren Unterschieden um der Gemeintätigkeit des Ganzen willen. Ihrem Wesen, ihrer Eigenart und ihrer Bedeutung hat daher die erste Aufmerksamkeit des Theologen zu gelten. Daran schließen sich erst die Hauptelemente des Betätigungsganzen an: die Autorität und die Autoritätsvermittler. Die Gemeintätigkeit selbst und ihre Prinzipien mußten bereits beim Ordnungsganzen der Kirche behandelt werden.

1.

Das Wesen der kirchlichen Körperschaft.

Zur theologischen Erfassung des Wesens der kirchlichen Körperschaft ist die theologisch-analoge Erkenntnis allein zuständig. Daher muß zuerst aus den Zeugnissen der Offenbarung aufgewiesen werden, daß die Kirche ein Betätigungsganzes mit eigener Körperschaft ist. Es ist geradezu auffallend, wie selten das direkte kirchliche Lehrzeugnis die Körperschaft der Kirche nennt. Das außergewöhnliche scheint sie nur zusammen mit anderen Lehren zu kennen, das gewöhnliche spricht ausdrücklich von ihr in der dritten Oration am Karfreitag: Allmächtiger, ewiger Gott, durch dessen Geist die ganze Körperschaft der Kirche (corpus Ecclesiae) geheiligt und regiert wird ... und an ganz wenigen andern Stellen.

Das inspirierte Lehrzeugnis, die Schrift, erwähnt dagegen viel öfter die kirchliche Körperschaft, die von den Christen gebildet wird, wogegen das nichtinspirierte Zeugnis der Väter und Theologen bis auf Augustin ihr wieder viel seltener Beachtung schenkt

im Verhältnis zum Ordnungsganzen der Kirche, dem „Volk Gottes", dem „neuen Volk" oder „neuen Geschlecht"; das nichtinspirierte Zeugnis der römischen Liturgie kennt die Kirche fast nur als „Volk Gottes", „dein Volk", „Geschlecht", „deine Familie". Dies Zeugnis der aktuellen Lehrtradition verdient zweifellos den Vorrang vor allen andern. In 1. Kor. 12, Röm. 12, Eph. 2, 16; 4, 4; Kol. 3, 15 erscheint diese Körperschaft zuerst unter der einfachen Metapher „Leib", dann unter derjenigen „Leib Christi" (1. Kor. 12, 27; Eph. 1, 22 f.; 5, 29 f.; Kol. 1, 24).

In den beiden ersten Briefen dient die Wirkeinheit des menschlichen Leibes als schwaches natürliches Sinnbild der Wirkweise der „Körperschaft" Christi. Die Metapher steht hier in einer Ermahnung. Der Gedankengang in Röm. 12 dürfte folgender sein: Wie der ganze Körper und in ihm trotz der Vielheit seiner Glieder und der Verrichtungen und Dienstleistungen des einzelnen jedes von ihnen keinen Schaden, im Gegenteil nur Vorteil hat, so ist es entsprechend mit dem „einen Leib"; die vielen Gnadengaben und Dienste und Beschäftigungen der Christen dürfen diese so wenig in Verwirrung bringen, wie es im menschlichen Körper mit den Gliedern der Fall ist. Ein jedes Glied hat seine Aufgabe, keines hat alles zu tun; so sollen auch die Christen sich begnügen, ein jeder mit seiner Gabe und Beschäftigung und mit seinem Dienst. Was dem einzelnen abgeht, kommt ihm von andern über das Ganze und im Ganzen zugute. Im ersten Korintherbrief wird noch mehr die Einheit trotz der vielen Gaben, und deren Vielheit trotz der Einheit betont.

Aus diesem übernatürlichen Befund leitet der Apostel die Pflicht des Gemeinschaftsgebrauches der Gaben in übernatürlichen und natürlichen Angelegenheiten ab, einerlei ob das wahre Sozialgnaden (gratiae gratis datae) sind, oder Heiligungsgnaden (gratiae sanctificantes et charitas etc.) [1]).

In den beiden Gefangenschaftsbriefen an die Epheser und Kolosser ist die Körperschaft der Christen teilweise unter einem anderen Gesichtspunkt gesehen, wobei der erste in etwa zurücktritt. Steht in den beiden großen Briefen die Körperschaft Christi mehr

für sich allein da, ohne besonders erwähnte Beziehung zu Christus, dessen Körperschaft sie trotzdem ist (die einfache Gleichsetzung von Leib mit Christus 1. Kor. 12, 12 scheint uns keine Metapher, sondern eine Metonymie zu sein, am wenigsten eine „mystische" Identifikation von „Leib" und „Christus"), so tritt in diesen Briefen die wesenhafte Herkunft der Körperschaft der Christen von Christus her und der beherrschende und dauernde Einfluß des Christus auf seine Körperschaft in den Vordergrund (Eph. 4, 15 f.; Kol. 2, 19). Daraus leitet Paulus die ganz eigene Oberhoheit Christi über die Kirche ab, die unter der Metapher „der Leib" = der Rumpf, eingeführt wird, Eph. 5, 23; Kol. 1, 18. Christus wird daher metaphorisch als ein Teil des Gesamtkörpers ihr „Haupt" genannt. Man erklärt darum σῶμα besser mit „Körperschaft" und κεφαλή mit „Oberhaupt", um phantastische Spielereien zu vermeiden. Den Unterschied zu den profanen Körperschaften mit ihren Oberhäuptern zeigt Paulus auch selbst.

Der Apostel gibt nämlich in Eph. 4, 15 f. und Kol. 2, 18—19 zwei Verbindungen der ganzen Körperschaft mit ihrem Oberhaupte an, eine anatomisch-physiologische Innenstruktur zur Bindung und zum Halt, und eine biologische zum Wachstum, Verbindungen, wie sie sonst nirgendwo in einer Körperschaft vorliegen. Die Körperschaft als Ganzes wächst in sich vermittelst der Bindung an Christus durch die Kraft, die von ihm herkommt[2]).

Der Unterschied gegenüber den beiden anderen Briefen liegt vor allem darin, daß 1. Christus als Oberhaupt seiner Körperschaft (der Kirche) unter der Metapher „Haupt" dargestellt wird; von ihm geht die Einheit, die Struktur, Unterschiedlichkeit und das Wachstum des Ganzen aus (Kol. 2, 19; Eph. 4, 16); 2. dies gilt genau so für jedes der Glieder, das sich wegen des Wachstums des Ganzen nicht von Christus trennen darf, worin mitgegeben ist, daß eine gänzliche Trennung von Christus nicht möglich ist (Kol. 2, 18 f.); 3. obwohl im Kolosserbrief offen gelassen ist, was die Bänder und Nerven zu bedeuten haben, ob nur Sozialgnaden oder kirchliche Gemeinschaftsleistungen, so gibt der Epheserbrief (4, 12) ganz klar Apostel, Pro-

pheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer an, die an dieser Stelle in Verbindung mit 1. Kor. 12, 28—30 sowohl Charismen wie Amtspersonen mit Chasismen bedeuten[3]); 4. das Wachstum der Körperschaft Christi erfolgt durch aufrichtigen Glauben und Übung der Liebe (Eph. 4, 15); 5. das Ziel ist der „vollkommene Mensch": Christus samt der Kirche, so freilich, daß nicht Christus wächst, sondern die Kirche aus und gemäß der Fülle in Christus selbst. Dies Wachstum ist viel mehr nach innen als nach außen gekehrt und hat zu erfolgen nach dem Maße der Sozialgnaden und der „Ämter", die beide nur zum Wachstum der Körperschaft gegeben sind (Eph. 4, 16).

Es ist sicher der Schrift nicht entsprechend, bei der theologischen Erklärung der Körperschaft Christi vor allem nur das Verhältnis derselben zu Christus zu sehen, m. a. W. sich einseitig auf die beiden Gefangenschaftsbriefe zu stützen, noch das Organismusbild in Röm. 12 und 1. Kor. 12 gegen jene auszuspielen, wie das in der Gegenwart oft geschieht. Es ist zum Vollverständnis der Kirche genau so wichtig, diese in ihrer Staffelung und in ihren verschiedenartigen Tätigkeiten zu sehen, die alle zusammengeordnet sind zur Gemeintätigkeit der Kirche, wie es Röm. 12, 1. Kor. 12 und Eph. 4, 11 ff. deutlichst zu verstehen geben. Das macht gerade die Eigentümlichkeit der kirchlichen Körperschaft nach Paulus aus, daß sie in ihrer Struktur, inneren Staffelung und Gliederung, in ihrer Einheit und Gemeintätigkeit, im eigenen Wachstum und Erstarken ganz abhängt von Christus. Es muß der Gedankenfortschritt, wie er bei Paulus statthat, beachtet werden. Er besteht darin, daß in das Gleichnis vom „Leib", das sich durch alle vier Briefe hindurchzieht, sich eine ganz konkrete Innengliederung desselben einfügt. Diese ist ihrerseits von Christus, wie der ganze „Leib", der darum sein Leib ist. Daher muß der „Leib Christi" in sich selbst, schlechthin als „der Leib", im Unterschied zu Christus als seinem „Haupt" gesehen werden, ohne die bestimmte Verbindung des gegliederten und geordneten „Leibes" zu übersehen oder falsch zu sehen. Sie kann nicht als unio mystica begriffen wer-

den, sondern nur als bestimmtes Untertanenverhältnis des „ganzen Leibes" zu Christus als bestimmtem „Oberhaupt" in dessen restlosem Dienst. Damit legt der Apostel ganz unzweideutig nahe, daß mit der Kirche eine „Körperschaft" eigener Art gegeben ist, die in keiner Weise juristisch oder gar mystisch verstanden werden darf. Sie ist sui generis, und läßt nur vermuten, daß sie für Recht und Mystik Platz hat, wenngleich sie selbst weder durch das eine noch das andere in sich bestimmt wird.

Man hat somit in der Kirche eine eigene Körperschaft, die „Körperschaft" Christi, anzuerkennen.

Wenn wir also der Kirche ihre eigene „Körperschaft" theologisch zusprechen, so setzt das durchaus die früher genannte und aus den Offenbarungszeugnissen bekannte Wahrheit von der Kirche als dem Volk Gottes, als übernatürlicher Gemeinschaft und übernatürlichem Ordnungsganzen voraus. Denn nur eine Gemeinschaft kann eine Körperschaft haben. Die Gesamtkörperschaft ist nämlich das Ordnungsganze als das durch die Konstitution ermöglichte, gegliederte, geordnete und gebildete Betätigungsganze. Die Offenbarung selber lehrt die Theologie, die Körperschaft der Kirche aus dieser als Gemeinschaft heraus zu verstehen, näherhin aus ihr als Ordnungsganzem und letztlich aus dessen Konstitution. Denn die allgemeine Wahrheit: Die Kirche ist die übernatürliche Gemeinschaft, geht der partikulären, daß sie eine Konstitution und eine Körperschaft hat, voraus. Und diese beiden Wahrheiten werden theologisch allein aus der ersten verstanden.

Hier ist jener Punkt, an dem die Notwendigkeit für den systematischen Theologen offen sich zeigt, immer das gesamte Offenbarungsgut jeweils vor Augen zu haben, um die einzelnen Angaben der Ordnung nach, die ihnen im Ganzen eigen ist zum theologischen Verständnis zu erheben. Wir haben es gerade Protestanten zu danken, daß die ekklesiologische Grundlehre von der Kirche als Volk Gottes philologisch, historisch und biblisch-theologisch neu herausgestellt wird und die Teillehre von der Körperschaft der Kirche bei Paulus in diese Grundlehre vom neuen Volk Gottes, von

der neuen Gemeinschaft eingegliedert erscheint. Nicht das, was einen Teilaspekt ganz deutlich heraushebt, ist der Sachgrund, sondern nur einer der Erkenntnisgründe für das übrige. Die Theologie hat jedoch immer den Sachgrund, der nur einer sein kann, ausfindig zu machen. Das kommt ihr als Wissenschaft zu. Dieser Sachgrund liegt einzig und allein in der Lehre von der Kirche als „Volk" Gottes oder übernatürlicher Gemeinschaft. Sie macht die Körperschaft der Kirche theologisch verständlich und trägt sie, aber nicht umgekehrt.

Auf katholischer Seite hat eine ungebührliche Betonung der mystischen Elemente bei Paulus mitverschuldet, daß man die Grundtatsache, die alle andern in sich birgt, — die Kirche als das neue und wahre Volk Gottes, als das von Gott berufene und herausgesonderte Volk, als die neue, eigene Gemeinschaft — gegenüber dem mystischen Verständnis des „Leibes Christi", das durch die Schrift bedeutend weniger als durch den Einfluß Augustins gerechtfertigt erscheint, allzusehr übersehen hat.

Der Fragenkreis, der hiermit gegeben ist, hat in der positiven Theologie von der Kirche seine Stelle und kann hier nicht als Teil unserer Aufgabe angesehen werden.

Wenn wir die Kirche nach dem kirchlichen Lehrzeugnis „Körperschaft Christi" nennen, so setzt das die Kenntnis der Kirche als Gemeinschaft und auch die Kenntnis der Stellung Christi zur Kirche voraus, die Paulus in sechsfacher Weise angibt: Christus ist das Oberhaupt jeglicher Herrschaft und Macht (Kol. 2, 10); er ist auch das Oberhaupt der Körperschaft der Kirche (Kol. 1, 18); Christus ist das Oberhaupt der Kirche, der Erlöser seiner Körperschaft (Eph. 5, 23); Gott hat ihn zum Oberhaupt der Kirche gesetzt, die seine Körperschaft bildet (Eph. 1, 22); Wer ... nicht am Haupte festhält, von dem aus der Leib an Wachstum zunimmt ... (Kol. 2, 19), kann nicht hineinwachsen in den, der das Haupt ist: Christus (Eph. 4, 15).

Hieraus ist ersichtlich, daß die Kirche bald als Körperschaft, bald als Leib, Christus dementsprechend bald als Oberhaupt, bald als Haupt bezeichnet wird. Jeder dieser beiden Gesichtspunkte ist

von größter Bedeutung für die Lehre von der Kirche, wie sich später zeigen wird. (Vgl. S. 45 ff.) Der erste läßt die Kirche mehr als übernatürliches Betätigungsganzes mit der innerwesentlichen Körperschaft als Hauptteil unter Christi Oberleitung erscheinen[4]). Denn ein Oberhaupt ist nur bei einem Betätigungsganzen vonnöten. Der andere Gesichtspunkt läßt die Kirche mehr in ihrer vollständigen statischen und dynamischen Abhängigkeit von Christus und in ihrer Einheit mit ihm erkennen[5]). Die Kirche und Christus zusammen erscheinen in gewissem Sinne als eine „Gemeinperson". „Gemeinperson" und „Körperschaft" zusammen ergeben erst das ganze Verständnis der Körperschaft und damit den Schlüssel zum Verständnis der Kirche als Betätigungsganzen, wie die Konstitution denjenigen zum Verständnis des Ordnungsganzen[6]).

Zum Verständnis des Wesens der Körperschaft der Kirche muß sich die Theologie des natürlichen Analogates: Körperschaft bedienen, das sie von der Sozialphilosophie übernimmt. Darauf hat die Theologie das theologische Analogon: „Körperschaft überhaupt" zu bilden. Unter Beiseitelassung der implizit darin enthaltenen natürlichen Analogate und unter Hinzufügung der Elemente der Offenbarung, die sich auf die Kirche als Körperschaft beziehen, zu dem übrigbleibenden übernatürlichen Analogat der kirchlichen Körperschaft, sucht die theologische Vernunft ein einigermaßen befriedigendes Verständnis zu gewinnen. Sie muß jedoch darauf achten, die Elemente der Offenbarung vorher mit Hilfe ihrer natürlichen Analogate zu verstehen und nach und nach zum Gesamtverständnis der Körperschaft zu ordnen.

Das Wort „Körperschaft" entstammt der juristischen Sprache und bedeutet eine Vereinignug von Personen als Träger naturhafter und positiver Rechtsfähigkeit. Es macht keinen Unterschied, ob diese Vereinigungen privatrechtlich oder öffentlichen Rechtes sind. Wesentlich ist nur die Rechtsfähigkeit. Die rechtswissenschaftliche Wesensbestimmung der Rechtsfähigkeit der Körperschaft ist bis heute noch nicht erreicht[7]). Man würde hier wohl am besten von der sozialphilosophischen Bestimmung ausgehen, wenn nicht gar sie

einfach übernehmen. Mit der sozialphilosophischen allein hat es die Theologie zu tun, um zum Verständnis der übernatürlichen Körperschaft der Kirche zu kommen. Das Kirchenrecht muß freilich auf die profan-rechtswissenschaftliche Bestimmung der Körperschaft Rücksicht nehmen. Wir werden indessen sehen, daß aus dem theologischen Begriff der Körperschaft der Kirche ihr Charakter als Träger von Rechten, d. h. als juristischer Person direkt folgt, und sind darum der Ansicht, das Kirchenrecht setzt seiner Natur nach den theologischen Begriff der kirchlichen Körperschaft stets voraus, das Völkerrecht dagegen den der juristischen Person der Kirche, und das Kirchenrecht nur, insofern dies völkerrechtliche Bestimmungen mitaufnimmt.

Sozialphilosophisch bedeutet Körperschaft eine Vereinigung von wenigstens zwei Personen zur Vornahme einer gemeinsamen Handlung, zu der jede auf ihre Weise mitwirkt und beiträgt, in der sie sich einigen und die jede für sich und allein nicht setzen kann. Das Wesentliche liegt nun nicht auf der Einigung, noch auf dem Zusammensein, sondern auf der notwendigen Verschiedenheit je ihres Anteils an der gemeinsamen Handlung, wegen der sie sich zusammentun. Beim Ordnungsganzen liegt der Nachdruck auf der Konstitution oder Relations- und Ordnungseinheit tätigseinkönnender Personen zur Setzung solcher dem natürlichen Leben notwendiger Akte. Hier dagegen ruht der Gesichtspunkt auf dem Unterschied in der Vereinigung dieser Personen; und zwar ist vor allem der Unterschied der Aktbeiträge gemeint, und ihretwegen der Unterschied der Personen, der jedoch nur einer der Befähigungen und des Könnens zu den Aktbeiträgen sein kann. Die Konstitution ist der formale Teil des Ordnungsganzen, die Körperschaft derjenige des Betätigungsganzen.

Man kann aber das Betätigungsganze nicht verstehen, ohne das Ordnungsganze vorher erkannt zu haben. Denn die Ordnungseinheit der Gemeinschaft ordnet das Betätigungsganze. Die Ordnung setzt die Verschiedenheit der sich Betätigenden voraus; sie eint, damit das Betätigungsganze zustande kommt. Sie ist das Formgebende.

Die Konstitution meint das Wesenssein, die Körperschaft, zwar nicht das Tätigsein, sondern den Grund zum gemeinsamen Tätigsein der Gemeinschaft. Man versteht das am leichtesten, wenn man sich bewußt bleibt, daß jede Körperschaft immer zu einer Gemeinschaft gehört, entweder als wesenhafte innergemeinschaftliche oder als rein institutionelle Körperschaft. So gehören zur Familie die doppelte Körperschaft des Vaters, der Mutter und der Kinder, und beider Eltern zum Gesinde. Die letztere kann wieder vom Hausherrn eingerichtete Körperschaften unter sich bilden. In der politischen Gemeinschaft sind wesenhaft die Nähr-, Wehr- und Lehrkörperschaft samt den Familien. Alle anderen Körperschaften sind institutionell, nach Volkscharakter, Zeiten, Bedürfnissen und Verfassungen verschieden.

Man muß ebenso beachten, daß die Körperschaften aus Gesellschaften gebildet werden, d. h. aus den zur Setzung eines Sozialaktes erforderten und zusammengeordneten Personen, von denen die einen den aktiven, die anderen den passiven Beitrag des Sozialaktes liefern. Die beiden Gruppen bilden jede für sich einen Stand. Alle wesenhaften Stände, Gesellschaften, Körperschaften bilden zusammen die wesenhafte Körperschaft. Ihr steht die von jeder Gemeinschaft erforderte Gesamttätigkeit zu. Die Gemeinschaft handelt durch ihre Körperschaft, die durch die Konstitution ist, was sie ist.

Aus diesem Grunde bildet ein und dasselbe die Grundlage der Vergemeinschaftung und der Verkörperung; aber unter einem verschiedenen Gesichtspunkte: die individuellen Fähigkeiten sind als unterschiedschaffende Fähigkeiten die Grundlage der Unterschiede und Staffelung in der Körperschaft. Als Fähigkeiten bilden sie die reale Grundlage der aus ihnen hervorgehenden Sozialbeziehungen zu jenen, die aktiv oder passiv mitbeteiligt sind an dem gleichen Sozialakt. Diese Sozialbeziehung selber gehört der Vergemeinschaftung oder Konstitution als der Zuordnung der Glieder untereinander an.

Die Körperschaft meint daher die geeinte Vielheit von Personen, die unterschieden sind nach den verschiedenen Befähigungen zu den Teiltätigkeiten des Betätigungsganzen und durch die Konstitution

so geeint sind, daß die Gemeintätigkeit entstehen kann. Das bedeutet nicht, es seien keine weiteren Prinzipien zu dieser Gemeintätigkeit, weder die Autorität, noch die Autoritätsvermittler, noch die Vermittlung selber notwendig. Es heißt nur, die Körperschaft gibt das an, wodurch das Betätigungsganze zum ersten Wirkgrund seiner Gemeintätigkeit wird, wie die Konstitution angibt, was das Ordnungsganze zum Wesens- und damit zum Daseinsgrund der Gemeinschaft macht. Die Teiltätigkeiten des Betätigungsganzen sind nach früherer Darlegung die Sozial- und Gemeinschaftsakte.

Die Gemeintätigkeit stellt ihrerseits das Gemeingut der Gemeinschaft dar. Ist doch eines jeder Wesen Gut seine ihm zukommende Tätigkeit[1]). Die Körperschaft kann somit sozialphilosophisch bestimmt werden als die durch die Konstitution geordnete Vielheit von Personen, die nach den individuellen, natürlichen Fähigkeiten ihrer Glieder zu den Sozial- und Gemeinschaftsakten unterschieden und hingeordnet ist auf ihre Gemeintätigkeit als natürliches Gemeingut.

Man sieht gleich, die Körperschaft ist das Ordnungsganze in der Unterschiedlichkeit seiner Glieder und in deren und in seiner unmittelbaren Hinordnung auf die Gemeintätigkeit. Dadurch gibt sie den Wesensgrund des Betätigungsganzen, das die Gemeinschaft wesenhaft ist, genau an: Das Ordnungsganze im Hinblick auf seine Ordnungs- oder Gemeintätigkeit.

Die kirchlichen Lehrzeugnisse enthalten in der Fassung, in der das kirchliche Lehramt sie bisher vorlegt, die Kirche als übernatürliches Betätigungsganze durch die „Körperschaft Christi". Darin ist mitenthalten, daß die Sozial- und Gemeinschaftsakte dieser Körperschaft, die Konstitution der geordneten Vielheit der Kirchenglieder, das Ziel der Kirche und die Hinordnung darauf übernatürlich sein müssen. Wir haben das einzeln bereits kennengelernt im Ganzen der kirchlichen Ordnungseinheit. Sieht die theologische Vernunft von dieser übernatürlichen Verwirklichungsart der Körperschaft in der

Kirche — sie hat nur durch die kirchliche Lehr- und Lebenstradition Kenntnis davon — und von allen natürlichen Verwirklichungsarten ab, ohne eine zu verneinen, und richtet sie ihren Blick einzig und allein auf das dann noch Bleibende, so erhält sie das theologische Analogon der „Körperschaft als solcher". Das dürfte mit Thomas von Aquino zu bestimmen sein als geordnete Vielheit, die nach Sozial- und Gemeinschaftsakten unterschieden und durch sie hingeordnet ist auf ihre Gemeintätigkeit als Gemeingut").

Erst hiermit ist das theologische Prinzip gewonnen, mit dessen Hilfe systematisch in der Darlegung der „Körperschaft" der Kirche vorgegangen werden kann.

Es gibt viele, die vordringen zu der Erkenntnis, die kirchliche Körperschaft stelle eine geeinte und in sich unterschiedene und geordnete Vielheit von Personen dar. Vielen aus ihnen genügt diese Erkenntnis, besonders jenen, die lieber nur glauben als auch das Geglaubte auf menschliche Weise erkennen wollen. Andere dagegen suchen, durch den Gegenstand selber angeregt, nach dem Grunde der Ordnung und Unterschiedenheit der Kirche. Was sie nun als Gründe der genannten Elemente in den natürlichen Körperschaften gefunden zu haben glauben, das halten sie auch für den jeweiligen Grund der Einheit, Unterschiedenheit und Ordnung der Körperschaft der Kirche. Einige meinen daher, es sei der Autoritätsträger. Wie in der Familie der Vater und Hausherr, im Reich die Regierenden, so in der Kirche der Papst. Würden sie nur ein wenig weiter der Sache nachgehen, dann müßten sie finden, daß es doch wohl ein anderer Grund sein muß. Der Papst vermag zwar etwas in der bestehenden Kirche, die also ihre eigene Ordnung, Einheit und Unterschiedenheiten bereits besitzt, bevor er da ist, und unabhängig von ihm. In diese Faktoren ist er selbst eingereiht, wird von ihnen selbst betroffen. Er kann also nicht der Grund sein, den man sucht. Andere glauben, die Macht und Gewalt des Papstes sei letzter Grund der Einheit und Ordnung, die Unterschiedenheit dagegen werde verliehen durch die konsekratorischen Sakramente. Eine Reihe von Theologen hält die

hierarchische Gewalt: die gesamte Pastorationsgewalt des Papstes und der Bischöfe für den Einheitsgrund. Wieder andere unterscheiden den inneren Einheitsgrund vom äußeren; letzteren sehen sie in der päpstlichen Gewalt, ersteren in der von Christus empfangenen Gnade und Liebe.

Bei zusammengesetzten Dingen wird nun das Unterschiedene eines und geordnet, weil es unterschieden ist. Sonst bedürfte es keiner Ordnung und Einigung. Der Grund des Unterschiedes ist unter einem anderen Gesichtspunkt der Grund der Einheit und Ordnung. Die Individualprinzipien sind z. B. der Grund des zählbaren Unterschiedes gleicher Wesen in der Menschenart. Dieselben Prinzipien bilden zugleich unter einem anderen Gesichtspunkt den Grund zu einer Einheit und Ordnung untereinander, die nicht möglich wäre ohne den Unterschied. Die neue Einheit unter wesentlich verschiedenen Individuen ist allerdings keine wesentliche, sondern nur eine relative. Die wesentliche ist aufgehoben durch die Individuationsprinzipien, die relative dagegen durch sie begründet.

Zusammengesetzt und geordnet wird trotzdem etwas nicht, insofern es untereinander verschieden, sondern insofern es in bestimmter Weise vereinbar ist. Die Vereinbarkeit auf dem einen Gebiete fußt auf der Unvereinbarkeit in einem anderen. Demnach muß entsprechend für das übernatürliche Ordnungsganze der Kirche das Gleiche gelten.

Von allen aufgezählten Gründen für die Unterschiede und die Ordnung und Einheit der Kirche besitzt keiner die verlangten Eigenschaften: nicht die konkrete individuierte Menschennnatur, sie ist der Grund der natürlichen Vergemeinschaftung; nicht die Gnade, sie schafft nur Unterschiede unter Begnadeten und nicht Begnadeten, nicht aber unter den Begnadeten selber außer einem rein graduellen; zudem ist die Gnade und Liebe, wie früher dargelegt wurde, das Prinzip der eigenpersönlichen Hinordnung auf die Dreifaltigkeit, nicht der Gliedwerdung und der gegenseitigen Zuordnung untereinander; nicht die Pastoralgewalt der Kirche, weil sie die konstituierte Kirche als Betätigungsganzes voraussetzt; nicht können die

Sozialgnaden (gratiae gratis datae) der Grund sein, weil sie die Kirche, zu deren Besten sie gegeben werden, und die Pastoralgewalt voraussetzen.

Als Prinzip der Einheit der Kirche haben wir früher die übernatürlichen sozialen Relationen auf Grund der sakramentalen Charaktere erkannt. Diese Charaktere sind es, die darum notwendig auch die Prinzipien der Unterschiede in der Befähigung zu den Teilakten der Kirche bilden, wie früher immer wieder betont wurde. Zur Verdeutlichung seien hier die Zeugnisse dieser Lehre kurz wiederholt.

Die augenblickliche Lehrverkündigung der Kirche, wie sie sich namentlich in den liturgischen Büchern der römischen Kirche äußert, begreift als Gesamtkirche: die Bischöfe, Priester, Diakone, Gefirmten und Getauften und nennt sie das „heilige Volk Gottes", „christliches Volk" (christiana plebs), „dein Volk" (gens tua), nämlich Gottes, „deine Familie", „dein dir dienendes, unterworfenes, geweihtes (verpflichtetes), geheiligtes Volk" u. ä. Damit stimmt überein das kirchliche Gesetzbuch, wo es die göttlichen Rechtstatsachen der Kirchengliedschaft ausspricht; daran orientiert sich das kirchliche Verfahren bei der Erstaufnahme oder Rückaufnahme eines Menschen in die Kirche, insofern er erst die Taufe und andere Sakramente empfängt, beziehungsweise seine von Häretikern, Schismatikern und Apostaten empfangene Taufe, Firmung und Weihe anerkannt wird.

Das ist aber auch die kirchliche Lehrverkündigung in der Vergangenheit, wie sie sich im Catechismus Romanus, der Lehre des Konzils von Trient und von Florenz niedergelegt findet, wie sie übereinstimmend von den Theologen vor diesen Konzilien vertreten wurde, wie sie namentlich Augustinus als Deutung der kirchlichen Praxis bei der Erst- und Rückaufnahme in die Kirche vorgetragen hat, und wie sie die Briefe der Apostel als Zeugnisse der kirchlichen Verkündigung zur Zeit ihrer Abfassung bringen.

Es ist heute — und diese ausdrückliche Verkündigung ist bis auf Augustin zu verfolgen — allgemeine Kirchenlehre, daß die Erstaufnahme in die Kirche begründet ist durch den Empfang des

Taufcharakters, wie auch der Aufstieg in der Kirchengliedschaft durch den Empfang des Firm-, Diakon-, Priester- und Bischofcharakters erfolgt — und dauernd bleibt. M. a. W., man ist jeweils durch den entsprechenden Charakter Getaufter, Gefirmter, Diakon, Priester, Bischof. Für die Ausdrücklichkeit dieser Verkündigung gibt es kein eindeutiges Zeugnis vor Augustin, wohl bürgt aber die Verfahrensweise der Kirche gegenüber jenen, die eines von den charakterverleihenden Sakramenten empfangen hatten, für sie. Nur sie allein wurden zu den je entsprechenden öffentlichen Kultakten als Vollzieher oder Empfänger derselben zugelassen. Der Grund dafür liegt darin, daß der Charakter allein die Fähigkeit darstellt, durch die jene Kultakte physisch zustande kommen, nicht aber die Gnade oder ein Charisma oder die einfache Bestallung durch ein kirchliches Oberhaupt. Wie nun jeder einzelne Charakter zu ganz bestimmten Kultakten der Kirche befähigt, so unterscheidet er die einen Glieder von den andern wesentlich, insofern sie nicht das können, was der mit einem höheren Charakter kann. Andrerseits bringen die einzelnen Charaktere neben der Stufung im Tätigseinkönnen die Verbindung untereinander, insofern alle mit dem gleichen Charakter einen festen kirchlichen Stand bilden und auf die mit höhern Charakteren hingeordnet werden und so alle Charakterinhaber zusammen die Gemeintätigkeit der Kirche, den Kult Gottes nach dem Ritus, den Christus angeordnet hat, in gestufter Einheit vollziehen. Ein Prinzip, das ein gestaffeltes Können für je die Teile der Gesamttätigkeit einer Gemeinschaft verleiht und dadurch seine Inhaber unmittelbar auf die Gemeintätigkeit hinordnet, zueinander relativ setzt und gliedert, ist der Konstitutionsgrund dieser Gemeinschaft, ist das, was seine Glieder schafft. Und das alles tut der Charakter. Die Gnade ordnet jeden als Eigenperson unmittelbar auf Gott, und nicht wie der Charakter als Glied und deshalb nur mittelbar über die Gemeintätigkeit. Daher ist die Gnade das übernatürliche Eigenpersönlichkeitsprinzip, der Charakter dagegen das Gliedschaftsprinzip. Einheitbegründend sind die Charaktere, weil sie die Grundlagen der kirchlichen Konstitutionsbeziehung darstellen; sie

schaffen Unterschiede und Staffelung als jeweils real verschiedene übernatürliche werkzeugliche Fähigkeiten zu den Teiltätigkeiten der Kirche, die ihren Inhabern ein besonderes Können verleihen; sie begründen die kirchliche Ordnung, insofern sie ihre Inhaber auf die Gemeintätigkeit hinordnen.

Die kirchliche Körperschaft ist demnach die durch die kirchliche Konstitution geordnete Vielheit der Charakterinhaber, die durch die sakramentalen Charaktere als werkzeugliche Fähigkeiten unterschiedlich befähigt ist zu ihren Teilakten und hingeordnet ist auf ihre Gemeintätigkeit als Gemeingut.

Die Gemeintätigkeit besteht im Kult Gottes nach dem Ritus des Priestertums Christi, wie früher gezeigt worden. Dieser Kult des dreieinen Gottes als kirchliche Gesamttätigkeit im Gegensatz zum privaten Kult ist nur werkzeuglich gesetzter Kult des Priestertums Christi. Zieht man dieses Moment mit in die Wesensbestimmung, dann muß sie lauten: Die kirchliche Körperschaft ist die durch die Kirchenkonstitution geordnete und geeinte Vielheit der Charakterinhaber, die durch die Charaktere als werkzeugliche Fähigkeiten zu den Teilakten und der Gemeintätigkeit als der werkzeuglichen Vollziehung des Priesterkultes Christi als Gemeingut unterschiedlich befähigt und hingeordnet ist.

Nicht so sehr das einzelne Glied als die Kirche durch ihre Körperschaft und in ihr das Glied ist durch diesen Gesamtkult auf Gott hingeordnet. Daraus geht unzweideutig hervor, daß sehr wohl auseinanderzuhalten sind: die Charaktere, die nur kultisch und über die Gemeintätigkeit, und der Gnadenstand, der sittlich und durch die Eigentätigkeit den einzelnen direkt auf Gott hinordnet.

Es sei aber gleich bemerkt, daß jedes Körperschaftsglied nicht nur kirchliche Akte, d. h. solche, die zur Gesamttätigkeit der Kirche gehören, setzen kann, — es sind das die Akte der kirchlichen

„Öffentlichkeit" — sondern auch und erst recht die Akte, die ihm als Person zukommen, mögen das natürliche oder übernatürliche sein. Daher ist dem privaten Eifer im Dienste Gottes keine Schranke gesetzt, die nicht die Klugheit verbietet. Es bleibt auch die Möglichkeit zu den Akten der natürlichen Gemeinschaften, und kein Mensch ist ein gutes Kirchenglied, der nicht die Gesamtakte der natürlichen Gemeinschaften, zu denen er mitgehört, und die privaten natürlichen und übernatürlichen Akte gut vollzieht. Daher ist niemand ein „Glanz der Kirche", der nur das Kirchliche, und privat nichts, oder nur Schlechtes tut. Ganz ungeheure Folgen entstehen aus der Nichtbeachtung und Nichtbetätigung der Pflicht eigenpersönlicher Tätigkeit in jeder Gemeinschaft, nicht zuletzt in der Kirche.

Wie leicht zu erkennen ist, liegt bei der kirchlichen Körperschaft der Nachdruck auf der Verschiedenheit der zu den Sozial- und Gemeinschaftsakten verschieden befähigten und berufenen Glieder der Gemeinschaft. Ihre soziale Einheit durch die Sozialbeziehungen der Charaktere ist dabei vorausgesetzt. Es gilt nun, diese Verschiedenheit der Glieder und ihrer Gemeinschaftsleistungen sich vor Augen zu halten.

Als solche kommen hier nur die zum Wesen der Kirche gehörigen Glieder, die konstituierenden Glieder, in Frage. Institutionsglieder sind erst möglich auf dem Boden der konstituierten Körperschaft. Sie treten zum Wesen der konstituierten Kirche hinzu durch reine kirchliche Einsetzung und durch Gewohnheit, können verändert und unter Umständen auch wieder aufgehoben werden. Der Theologe braucht nur darzutun, daß es in keiner Weise der Kirche widerspricht, institutionelle Körperschaften mit Institutionsgliedern zu besitzen; daß im Gegenteil, wie es jeder natürlichen Gemeinschaft wesentlich ist, solche haben zu können zur Ergänzung der konstitutionellen, es auch der Kirche wesentlich ist.

Die institutionellen Körperschaften gehören zum Gegenstand der kirchlichen Gesetzeswissenschaft und der Kirchengeschichte, nicht aber zu dem der spekulativen Theologie.

Als konstitutionelle Glieder der Kirche kommen theologisch sicher die Bischöfe, Priester und Diakone (alle anderen sind institutionell hinsichtlich der sakramentalen Weihe), die Gefirmten und Getauften in Frage. Sie zusammen bilden die übernatürliche konstitutionelle Körperschaft der Kirche, und keine Gruppe von ihnen für sich allein. Ihre Gemeinschaftsleistungen bestehen im inneren und äußeren Kult Gottes nach dem Ritus des Priestertums Christi. Die Geweihten werden von Thomas entsprechend der Analogie der Körperschaft der Kirche mit dem menschlichen Körper gleichsam als Hauptglieder (membra principalia) bezeichnet[11]), die deswegen so heißen, weil sie die vorzüglichsten Gemeinschaftsleistungen zu vollziehen haben: die Spendung der Sakramente, die Leitung des Volkes Gottes und andere auf beide und damit auf den Kult Gottes und das Heil der Menschen hingeordnete Dienste. Unter letzteren ragt vor allem das Predigen hervor und das Lehren. Man hüte sich sehr, diese drei Leistungen den drei Gliederungen der Geweihten im gleichen Sinne, in gleichem Umfange und in gleicher Reichweite zuzusprechen. Vielmehr sind alle drei Dienstleistungen wesenhaft verschieden bei den Bischöfen, Priestern, Diakonen. Der Papst als Bischof der Gesamtkirche besitzt die ganze Vollmacht in jeder der drei Arten für die Gesamtkirche und für jedes Glied in ihr: die unfehlbare Lehrgewalt, die ursprüngliche Leitungs- und Pastorationsgewalt und die Spendegewalt. Der Bischof besitzt für seinen Sprengel nur die ursprüngliche Predigtgewalt, die volle Leitungsgewalt und Spendegewalt; bei ihm ist der Gebrauch dieser durch Weihe erhaltener Vollmacht an die Beauftragung des Papstes gebunden. Der Priester besitzt für den vom Bischof zugewiesenen Bereich die Predigt- und Pastorationsgewalt nur durch Auftrag, die Spendegewalt durch Weihe nur für die Individualsakramente (alle mit Ausnahme der Weihe und Ehe); der Gebrauch der Weihegewalt und des Lehr und Pastorationsauftrages ist an die Gutheißung des Bischofs gebunden. Der Diakon besitzt weder Lehr- und Pastorations-, noch Spendegewalt kraft der Weihe, sondern nur durch Auftrag. Seine Weihe erstreckt sich nur

auf die Verkündigung, nicht auf die Auslegung der Lehre und des Evangeliums und auf den Dienst bei der Spendung der Sakramente, besonders bei der Feier der Eucharistie. Auf die Zuordnung dieser Glieder des Betätigungsganzen zu den Gläubigen braucht nach dem früher Gesagten nicht weiter mehr eingegangen zu werden. Was hierüber bei der Pastoralgewalt des Papstes und der Bischöfe noch aussteht, wird später bei den kirchlichen Autoritätsvermittlern zu behandeln sein. Auch die Zuordnung der Getauften und Gefirmten zu den Geweihten ist bereits dargelegt. Ihre Aufgabe entspricht genau der dreifachen Aufgabe der Geweihten und bildet die Entsprechung und Ergänzung dazu: Sakramentenempfang, Hören und Annehmen der Glaubenslehre und Untergebensein in kirchlicher Disziplin[12]).

Der größte Teil der in dieser Bestimmung der kirchlichen Körperschaft enthaltenen Elemente ist bei der Gemeinschaft der Kirche dargelegt worden. Es stehen im einzelnen noch aus: die Funktion des kirchlichen Gemeingutes gegenüber dem Betätigungsganzen der Kirche, die Vermittler dieser Funktion und die Vermittlung selber.

2.

Die „Gemeinperson" der Kirche.

Vor der theologischen Untersuchung der genannten Teile des Betätigungsganzen der Kirche muß notwendig der besondere Charakter der kirchlichen Körperschaft als Christi Körperschaft dargelegt werden. Dadurch erscheint sie so recht als „seine" Körperschaft und die Kirche als Kirche Christi. Ohne das wäre der Offenbarungsinhalt von der Körperschaft der Kirche nicht vollkommen aufgenommen in die theologische Untersuchung, noch wäre die Körperschaft der Kirche im Sinne der Offenbarung genügend von den natürlichen abgehoben und in ihrer eigenen Seinsart dargestellt. Denn obwohl bis jetzt die Körperschaft der Kirche zweifellos von

Christus stammend erkannt wird — es sind doch „Teilausschnitte" seines Priestertums, mit denen er die Grundlagen zur Körperschaft der Kirche schafft —, und er als ihr Oberhaupt, so geschieht das doch nicht im Vollsinne der Offenbarung, nach der die Kirche als vitaler „Leib" und Christus als dessen „Haupt" metaphorisch dargestellt erscheint, von dem die Vitalität und Dynamik ausgeht.

Nicht wenige Theologen haben das Verhältnis Christi zur Kirche und umgekehrt sehr natürlich verstanden, fast nur im Sinne des Vorranges des politischen Autoritätsträgers zu der politischen Gemeinschaft und im Sinne der Unterordnung dieser unter ihn. Ganz fraglos ist diese Ansicht einer nicht geschickten Handhabung der theologisch-analogen Erkenntnis zuzuschreiben. Tatsächlich gehören ihre sämtlichen Vertreter der nachklassischen Theologie an[13].

Es sind vor allem zwei Dinge zu beachten, durch welche die kirchliche Körperschaft am deutlichsten und offensichtlichsten als Körperschaft eigener und höherer Art gegenüber jeder tatsächlichen und möglichen natürlichen Körperschaft erscheint. Das eine bildet die Bindung und Innenstruktur der Körperschaft, die von Christus herrühren (ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα), Eph. 4, 15 bf; Kol. 2, 19). In Verbindung damit steht, daß die Kraft für die Gesamttätigkeit dieser Körperschaft allein von Christus stammt, aus der Fülle, die in ihm ist (Kol. 1, 18; Eph. 1, 23). Das zweite ist das Wachstum der Körperschaft als Ganzen, in Glaube und Liebe zum „vollkommenen Menschen", m. a. W. die bestmöglichste Setzung der „Gesamttätigkeit" der kirchlichen Körperschaft, als die wir den äußeren Kult Gottes nach dem Ritus des Priestertums Christi in Verbindung mit dem höchsten inneren eigenpersönlichen Kult erkannt haben[14]).

Das Schwergewicht der Betrachtung ruht hier auf der Beziehung der Körperschaft der Kirche zu Christus als dem Leiter, Stifter, der Vorbildursache und dem Quellgrund der kirchlichen Gemeintätigkeit und auf dem Wachstum der Glieder als Personen im inneren Kult. Paulus betont ganz außerordentlich die Verbindung des einzelnen mit Christus über die Sozialbeziehungen der Gliedschaft zu den

Sozialakten und dieser zu Christus; Johannes dagegen verbindet den einzelnen direkt mit Christus in seiner Metapher vom Weinstock und der Rebe. Paulus kennt diese Verbindung sehr wohl, aber er legt besonderes Gewicht darauf, daß sie sich vollendet und das Höchstmaß in jenen erreicht, die Glieder der „Körperschaft" Christi sind.

Die Offenbarung gibt das Verhältnis der kirchlichen Körperschaft zu Christus unter der Metapher des „Rumpfes" zum „Haupte" im Menschen an: Kol. 1, 18; 2, 19; Eph. 4, 15 f.; 5, 23, sodaß der Schwerpunkt auf dem gleichsam „persönlichen" Wesen ruht, das aus Christus und seiner Körperschaft gebildet wird und zusammenwirkt. Dazu treten ergänzend und das Auseinanderliegen von Haupt und Rumpf wesentlich abschwächend andere Stellen, die bewußt den „einen Menschen" (aus Christus und Kirche) betonen: Gal. 3, 28; Eph. 2, 14—16; 4, 13. Einzelzüge verstärken die Absicht der Offenbarung, wie derjenige vom Wachstum, vom Tätigsein dieses „neuen Menschen", von der Unteilbarkeit, trotz der Unterschiede zwischen „Rumpf" und „Haupt" und der vielen untereinander, die den „Rumpf" bilden.

Die Ausdrücke der Offenbarung: *ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Gal. 3,28; *εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον*, Eph. 2, 15; *εἰς ἄνδρα τέλειον*, 4,13 nötigen dazu, das Verhältnis von Christus und seiner Körperschaft entsprechend dem des „Rumpfes" und „Hauptes" im Menschenleib zu fassen, den beide in einer menschlichen Person vereint bilden. Nicht als ob sie die Person ausmachten, sondern ihre Einheit ist nur möglich in der menschlichen Person. Den angeführten Stellen gegenüber verfängt es nicht, einerseits diejenigen von der vermeintlichen „mystischen" Identifikation, 1. Kor. 1, 13; 12, 12 f., noch andrerseits jene vom „Leib Christi", 1. Kor. 12, 27; Eph. 1, 22 f.; 5, 29 f.; 4, 12; Kol. 1, 24, in denen der ganze Leib, Rumpf und Haupt, Christus zugeeignet werden, anzuführen.

Denn die „mystische" Gleichsetzung liegt überhaupt nicht vor, weil jene Stellen die Metonymie verwenden, in der „Christus" als

Besitzer und Ursache für den Besitz und die Wirkung, nämlich die Kirche, steht. Diese Stellen lassen sich im Zusammenhang mit den andern großen Briefen vom historischen Christus erklären.

An den „Leib Christi"-Stellen bezeichnet „Leib Christi" oder „sein Leib" nicht die Integration Christi, nach Art gnostischer Auffassung, sondern die Zugehörigkeit zu Christus, von dem der „Leib" unterschieden, bewirkt und durchherrscht ist und in dessen Dienst er steht. Die Kirche ist untrennbar von Christus, ist aber nicht er selbst, noch ein Teil von ihm. Immer ist er der Kirche transzendent, wenn auch erst in den Gefangenschaftsbriefen unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie und Dynamik der Kirche die Stellung Christi zur Kirche und umgekehrt ausdrücklicher dargelegt wird.

Wenn man die Herausarbeitung der sprachlichen Fassung bei Paulus von der Analogie des „Leibes" zum Bild vom „Leib Christi" und schließlich zur einfachen Metapher „der Leib" und „das Haupt" und die damit notwendig gegebene Entwicklung der Erkenntnis der Kirche vom Römer- und Korintherbrief zu den Gefangenschaftsbriefen hin genau im Auge hat und behält, wird man zweifellos den Zusammenhang mit dem Verständnis der Kirche als „Israel" und „Volk Gottes" nicht preisgeben und daher sehr kritisch sein müssen gegenüber „mystischen" Auslegungen und gnostischen Hilfswegen zur Deutung der Körperschaft der Kirche und ihrer Verbindung mit Christus.

Denn die mystische Deutung, die notwendig eine erfahrungsmäßige Kenntnis der ganz bestimmt gearteten Einheit der Kirche und Christus von Seiten der Kirche als Person voraussetzt, ist deswegen unmöglich, weil die Texte weder diese Erfahrungserkenntnis aussprechen, noch die Kirche als Kollektiv je eigenpersönliche Erfahrungsakte haben kann, noch schließlich ihr Verhältnis zu Christus, als das der ganz in seinem Dienste stehenden Gemeinschaft der Gegenstand mystischer Erfahrung ist, der vielmehr nur der gleiche Lebensbesitz zwischen Gott und einer geschaffenen Person sein kann.

Die gnostischen Hilfsdeutungen sind alle mehr als fragwürdig. Nie wird die Kirche mit Christus gleichgesetzt. Sie ist untrennbar von ihm, sein Werk im Entstehen, Wachstum, Vollendetwerden auf die Endzeit hin. Sie ist ihm ganz untergeordnet, jedoch nicht er selbst, sondern die geordnete Gemeinschaft der „Heiligen", „Berufenen", „Brüder", das „Israel Gottes", das „Volk Gottes", „die Körperschaft Christi". Alle diese Aussagen sind zum allergrößten Teil aus der LXX her verständlich, aus der inneren Entsprechung von Israel-Jahwe mit Kirche-Christus. Ein Übriges erklärt die betonte Eschatologie in den Gefangenschaftsbriefen, welche die Kirche auf dem Wege zum Oberhaupt hin hervorhebt. Der Rest wird aus der problemlos volkstümlichen, vorwissenschaftlich gebrauchten Metapher von „Leib" für Versammlung, Volk und Gemeinschaft erklärt[15]).

Die Zeugen des gewöhnlichen Lehramtes — eine außergewöhnliche Erklärung ist bisher nicht erfolgt — verwenden der Schrift gemäß das Wort „Mensch", „ein Mensch", um das Verhältnis Christi und der Kirche darzutun. So vor allem Augustin[16]). Er hat auch bereits den klassisch gewordenen Ausdruck: „gewissermaßen eine Person"[17]). Gregor der Große († 604) nennt die Verbindung Christi mit der Gesamtkirche „eine Person"[18]). Agobard von Lyon († 840) hat den gleichen Ausdruck, will ihn aber genau unterschieden wissen von dem Wort „Person", das wir auf Christus allein anwenden[19]).

Da Schrift und Tradition diese Verbindung mit derjenigen eines Menschen und einer Person vergleichen — wir halten dafür, daß die Formulierung „Person" nur die ausdrücklichere Fassung und nicht schon theologische Erklärung des Glaubensgutes der Schrift selbst darstellt —, obliegt der theologischen Vernunft das schwierige Geschäft, vermittelst dieser Metapher der Glaubensvorlage das Geheimnis selber spekulativ verständlich zu machen.

Hier ist nun die Schwierigkeit der Erklärung besonders groß, weil das natürliche Analogat: Person nach der gewöhnlich philosophischen Erklärung wirklich nicht angetan ist, ein Verständnis zu ver-

mitteln. Der Ausdruck „juristische Person" oder „moralische Person" aus der Rechtswissenschaft ist ganz und gar ungeeignet, dem theologischen Verständnis zu dienen, da dieser den Begriff „Person", wie er hier verlangt wird, nicht meint. Wir glauben trotz allem, daß der philosophische Begriff der menschlichen Person am allermeisten beitragen kann, das Geheimnis der Verbindung Christi mit der Kirche als „Person" verständlich zu machen.

Gewöhnlich sagt man, die menschliche Person sei die konkrete vernünftige Substanz, die höchste unterhalb der rein geistigen. Daher könne keine Relation, die bekanntlich ein Akzidens bildet, ein konstitutives Element der Person sein. Das wäre schlechthin richtig, wenn die menschliche Person restlos einfach wäre. Da sie im Gegenteil die allergrößte Zusammensetzung aufweist, nicht nur in der Linie der Wesenheit, sondern erst recht der Akzidentien, und keine reale Zusammensetzung denkbar ist ohne reale Beziehungen, müssen notwendig eine ganze Menge realer Beziehungen im Wesen der Person selber liegen. Sie gehören mit zum Wesensbegriff der menschlichen Person. Man achtet meistens viel zu wenig darauf, daß die menschliche Person den konkreten daseienden Einzelmenschen mit all seinen Unterscheidungsmerkmalen gegenüber jeder anderen Person meint. Es liegt klar zutage, daß in ihm eine große Zahl realer Beziehungen vorhanden ist[20]). Legt man bei der Betrachtung der menschlichen Person das Hauptgewicht auf diese Relationen, welche die Bestandteile und Akzidentien der Person verbinden, um alle verbundenen Teile als Personalganzes auf einmal zu erfassen, dann besteht keine Schwierigkeit, jede natürliche Körperschaft als Personenganzes, das aus Personen und den Sozialbeziehungen gebildet wird, metaphorisch Person zu nennen. Will man sie unter diesem Gesichtspunkt von den eigentlichen Personen unterscheiden, dann kann man sie nicht unpassend „Gemeinperson" und jene Einzelpersonen nennen. Diese Bezeichnungen und die damit gemeinten Begriffe gehören unmittelbar der Sozialphilosophie, nicht der Metaphysik an.

Analog zu der menschlichen Einzelperson als der höchsten natürlichen nach den reinen Geistern

ist die Kirche in Verbindung mit Christus nach den angeführten Vätern und der Schrift als übernatürliche Gemeinperson zu verstehen.

Damit ist freilich noch nicht genügend erklärt, warum die kirchliche Körperschaft „Rumpf" und Christus „Haupt" genannt wird. Man ist leicht versucht anzunehmen, die Väter hätten mit dem Ausdruck „Person" diese anschaulichere Bezeichnung verdunkelt. Das dürfte sich jedoch als Schein erweisen.

Kann nach dem Gesagten die gewiß nur analoge Wesensähnlichkeit zwischen einer menschlichen Einzelperson und der kirchlichen Körperschaft in Verbindung mit Christus als Gemeinperson restlos aufrechterhalten werden auf Grund der in beiden vorhandenen wesensmäßigen, aber auch wesensverschiedenen realen Beziehungen — in der Einzelperson sind es naturwirkliche Beziehungen und auch solche, die dem Wesen mancher Bestandteile der Person folgen (relationes sec. dici), wie die zwischen Leib und Seele, zwischen dem aus erster Materie und Seele zusammengesetzten Wesen und dem Dasein und andere mehr; in der Gemeinperson dagegen liegen vor allem reale übernatürliche Sozialbeziehungen und zu Christus hin Ursprungs- und Ähnlichkeitsbeziehungen vor, es gibt aber auch hier eine ganze Reihe nachfolgender Relationen —, so muß unbedingt darüber hinaus die Wesensanalogie zwischen Einzelperson und Gemeinperson der Kirche noch viel tiefer gesehen werden.

Wir meinen, um es gleich zu sagen, man hat die Einzelperson als den identischen Vollzieher der persönlichen Handlungen und als den Urgrund der zahlenmäßigen Einheit ihrer Akte zu begreifen. Denn im Menschen gibt es Akte, die untereinander wesensverschieden sind, weil ihr nächster Wirkgrund ein von andern wesensverschiedener Bestandteil der Person ist. Ihre Zahleinheit indessen kommt allein von der Person[21]). Erinnert sei hier an die früher dargelegte Lehre von der Zahleinheit der Sozialakte der Kirche und der persönlichen Akte Christi. Die Sozialakte stellen in der Gemeinperson das dar, was die persönlichen Akte in der Einzelperson sind. Alle Handlungen der

Kirchenglieder, zu deren Zustandekommen ein sakramentaler Charakter mitwirken muß, alle im eigentlichen Sinne kirchlichen Akte, sind der Zahl nach ein und dieselben mit denen Christi. Das wird noch verständlicher, wenn man hinzunimmt, daß diese Akte alle nur werkzeugliche unter und mit dem Priester Christus gesetzte Akte darstellen. Zum Wesen werkzeuglicher Akte gehört nun, daß sie ein und dieselben Handlungen der Hauptursache und des Werkzeuges sind. Das trifft im vollendeten Sinne auf die der Kirche eigenen Akte zu, auf den sakramentalen und außersakramentalen Kult nach dem Ritus des Priestertums Christi. Daher kann mit vollem Recht die Glaubensvorlage von einer „Gemeinperson" sprechen, die Christus mit der Körperschaft der Kirche bildet, und die theologisch-analoge Methode vermag sie in etwa verständlich zu machen.

Wie leicht zu verstehen ist, kann die Theologie diese übernatürliche „Gemeinperson" in keiner Weise mehr mit dem Verhältnis eines Leiter bildet in der Weise zusammen mit den Vergemeinschafteten Leiter bildet in der Weise zusmmen mit den Vergemeinschafteten eine Gemeinperson, daß seine persönlichen Akte der Zahl nach die gleichen sind mit denen seiner Untergebenen; noch sind sie ie seine Werkzeuge; noch verleiht er ihnen die natürliche Fähigkeit zu den Sozialakten; noch bewegt er sie effektiv dazu. All das tut Christus hinsichtlich der Kirche, der Glieder der Kirche und ihrer Sozialakte[22]. Um diesen Unterschied zwischen Kirche und natürlicher Gemeinschaft zu wahren, bedient die Schrift sich der anschaulichen, konkreten Metapher von „Haupt" und „Rumpf" des „einen" und „neuen Menschen". In Wahrheit meint sie damit den sich identisch bleibenden Träger und Vollzieher und den Urgrund der numerischen Einheit der Sozialakte der Kirche. Das ist einzig und allein Christus durch seine Wirkkraft und die von ihm verliehenen Fähigkeiten der sakramentalen Charaktere. Man sieht sofort, wie der Ausdruck „Person" (= Gemeinperson) der Väter diesen Tatbestand unserem Verständnis deutlicher macht als der andere von „Haupt" und „Rumpf", und selbst als derjenige vom „einen Menschen". Es ist verständlich, wenn

J. R. Nazarius (1556/57—1646) dementsprechend sagen zu müssen glaubt, Christus bilde den Personkern (tenet locum hypostasis) der Gemeinperson Christus-Kirche[23]).

Der Ausdruck „Gemeinperson" hat den Vorteil, viele phantastische, naturalistische, derbe und massive Eindrücke von vornherein auszuschließen, und hebt schärfer als jeder andere die kirchliche Körperschaft von den natürlichen Körperschaften ab. Dazu kommen noch drei weitere Vorzüge: Der Ausdruck „mystische Person" oder „Gemeinperson" hat zwar nicht wie der von „Haupt" und „Rumpf" seine buchstäbliche Herkunft in der Schrift, sondern seine inhaltliche aus Schrift und Tradition, die buchstäbliche bloß aus der Tradition, und drückt gleich dasselbe Geheimnis abgelöster, reiner, theologisch brauchbarer aus. Sodann ermöglicht er es, die Hauptstellen der Schrift, die von dem dynamischen Verhältnis der Körperschaft der Kirche zu Christus handeln, Kol. 2, 19 und Eph. 4, 15—16, lückenloser und mehr dem Zusammenhang gemäß zu erklären, wie es mehr und mehr geschieht[24]). Schließlich ist damit ein Ausdruck gegeben, der das einheitliche theologische Prinzip angibt für die spekulative Erklärung der schwierigsten Fragen der Lehre von der Kirche als Betätigungsganzen. Der Wert solcher theologisch brauchbarer Prägungen ist unschätzbar.

Man sieht beim Apostel die große Schwierigkeit, die Metapher von „Haupt" und „Rumpf" und „einem Menschen" in allem aufrechthalten zu können, besonders in Kol. 2, 19 und Eph. 4, 15—16. Hier sprengt der Gedankengang die Metapher, da das Haupt nicht das Wachstum verleiht, noch alle Bänder und Gelenke von ihm ausgehen, noch kann man zum Haupt hinwachsen, noch sind Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer als Bänder des Leibes der Kirche zu verstehen (wie Eph. 4, 11 und 16 nahelegen), noch wird der „Leib" „erbaut", wie Eph. 4, 12 sagt. Der philosophische und auch der physiologische Begriff der Leibeinheit von „Haupt" und „Rumpf" ist ein anderer, und man kann leicht bemerken, wie nicht nur der Apostel die Metapher durch andere ergänzt, sondern erst recht die Theologen bei der spekulativen Erklärung derselben

ohne die notwendige Ergänzung durch diese Metaphern in Schwierigkeiten geraten[25]).

Denn die Physiologie des „Hauptes" und des „Rumpfes" steht begrifflich garnicht so fest, daß sie je ein vollwertiges, nicht notwendig ergänzungsbedürftiges natürliches Analogat zur theologischen Erklärung der Körperschaft der Kirche liefern könnte. Aus seinem einseitigen Gebrauch stammen viele Spielereien bis in unsere Tage[26]). Diese liegen nicht im Sinne der Offenbarung. Einmal ist der Zweck solch kräftiger Metaphern nicht, daß man an ihnen haften bleibt, sondern zu der übernatürlichen Wirklichkeit, die sie bezeichnen, sich wirklich erhebt. Sie scheinen geradezu so grob gewählt zu sein, um leichter von ihnen loszukommen. Der Apostel benutzt zudem die Metaphern vom einen „Menschen", vom „neuen" und „vollkommenen Mann", um schon gleich die „Gefahr" des physiologischen Verständnisses zu bannen. Dann verbindet er damit die Metapher der Brautschaft zwischen der Kirche und Christus, 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 25b—27, wodurch die „Gefahr der personalen Identifikation" behoben ist. Schließlich kommen verschiedene Kollektiv-Metaphern zur Anwendung, wie die „Stadt" auch für die Fremden (die Heiden), Eph. 2, 12; „ein Drittes" neben Griechen und Juden, 1. Kor. 10, 32; das „Israel Gottes", Gal. 6, 16, das „Volk Gottes", Röm. 9, 25 f.; 2. Kor. 6, 16[27]). Zudem sind „Israel Gottes" und „Volk Gottes" dem Buchstaben und Gedanken nach, Apg. 15, 14; Röm. 9, 25; 2. Kor. 16; Tit. 2, 14; 1. Petr. 2, 9 f.; Hebr. 4, 9; 8, 10; 10, 30; 13, 12; Apg. 18, 4; 21, 3, und wo der Buchstabe fehlt, Gal. 3, 28 f.; Röm. 9, 7 f.; Kol. 3, 11, in der Schrift überhaupt, in der lateinischen Liturgie, wie allein schon die Meßorationen de tempore jedem zeigen, und bei den Kirchenvätern bis Augustinus die am meisten verwendete und abgeklärtere Metapher.

Es ist ein Problem für sich, warum Augustin die Metapher vom Rumpf und Haupt vorzieht und warum in der Gegenwart diese Metapher einseitig für die Erfassung des Wesens der Kirche trotz des Gegenteils der Liturgie, des Hauptzeugen der aktuellen Glaubensvorlage des gewöhnlichen Lehramtes, theologisch ausgegeben wird.

Die Zeit ist nicht mehr ferne, wo man sich von der falschen Methode, von nur einem Teil der Schrift überhaupt, statt vom aktuellen Lehrzeugnis des gewöhnlichen Lehramtes auszugehen, frei macht; das ist auch der Augenblick, wo man erkennen wird, daß Nichtkatholiken mit ihrer Heraushebung der Metapher des „Volkes Gottes" als der Hauptmetapher zum Verständnis der Kirche nichts anderes tun, als das aktuelle Lehrzeugnis der Kirche in der Liturgie biblisch und patristisch zu bestätigen.

Hier ist auf einen möglichen Einwand, der aus Thomas von Aquino gegen den Ausdruck „Gemeinperson" gemacht werden könnte, Rücksicht zu nehmen. Denn er gebraucht des öftern, zur Erläuterung des Sinngehaltes der Metaphern „Haupt" und „Rumpf", den wahrscheinlich von ihm geprägten Ausdruck „persona mystica" [28]), nicht aber denjenigen der Väter: „persona", den wir sinngemäß mit „Gemeinperson" wiedergeben. Der Ausdruck dürfte einem bestimmten Ethos unserer Tage entsprechender scheinen als der nüchterne „Gemeinperson".

Doch bleibt zu beachten, daß Thomas jenen Ausdruck nur dort anwendet, wo er vom christologischen Standpunkt aus theologisch verständlich machen will, wie allen Menschen die Verdienste Christi zukommen und zugesprochen werden müssen. Es dient der Ausdruck dem Verständnis der „objektiven und hinreichenden" Erlösung durch Christus. Dabei nennt Thomas dann im Anschluß an Augustin alle Gerechtfertigten, mithin die „subjektiv und wirksam" Erlösten, also die Erlösung in ihrer Verwirklichung in den zu erlösenden Subjekten „mystischer Leib" Christi und „Kirche". Damit ist aber der Sinn der Metapher „Rumpf" und „Haupt" und „ein Mensch" nach dem Gedankengang des Apostels Paulus verlassen, der sie nur für die „Kirche Christi" verwendet, die nach ihm keineswegs identisch ist mit allen Gerechtfertigten. Es liegt hier eine nicht sachliche Deutung der paulinischen Metapher von der Kirche vor. Der tatsächlich ausgedeutete paulinische Gedankengang ist der von Röm. 5, 12 ff. und 1. Kor. 15, 20 ff., 45 ff., wo Christus und Adam je zusammen mit der Auswirkung ihrer heilsgeschichtlichen

Tat für das gesamte Menschengeschlecht behandelt sind, von dem nur ein ganz bestimmter Teil die Kirche Gottes und Christi ist, nämlich „die Heiligen", „die Berufenen", „die Gläubigen", „die Brüder", das „Israel" und „Volk Gottes", das „Jerusalem von oben", der „Leib Christi".

Daß übrigens Thomas sich dieses uneigentlich ekklesiologischen Gebrauches des Wortes „Kirche", des Unterschiedes von Kirche und „mystischem Leib" klar bewußt ist, zeigen: 1. jene Stellen, wo er ausdrücklich von der Kirche als „Volk" spricht, in das man eingereiht wird durch die sakramentalen Charaktere[29]; 2. jene, wo die Rede ist vom „mystischen Leibe", wobei er einen großen Unterschied macht zwischen dem „mystischen Leib" einfach auf Grund der Gnade Christi[30]), auf Grund der Gnade der Sakramente und besonders der Eucharistie[31]); 3. jene Stellen, die ganz offensichtlich von der „Kirche" im uneigentlichen Sinne handeln[32]. Dabei verfängt in keiner Weise der an einigen Stellen gebrauchte Ausdruck „mystischer Leib" für die Kirche im eigentlichen ekklesiologischen Sinne und im Gegensatz zur physischen Menschheit Christi [33], da die unter 1. genannten Stellen deutlich genug den Unterschied von der Kirche im christologischen Sinne angeben.

Uns scheint daher bei Thomas ein ausschließlich christologischer Gebrauch des Ausdrucks „persona mystica" und des „corpus mysticum" und ein ebenso bestimmter ekklesiologischer Gebrauch von „corpus mysticum" vorzuliegen. Der letztere begreift die Kirche als das nur die Menschen mit sakramentalem Charakter und dem anfänglichen und vollendeten sakramental erlangten Gnadenbesitz umfassende „christliche Volk", — der „mystische Leib" im Gegensatz zur physischen Menschheit Christi. Der andere dagegen die Menschen, insofern sie überhaupt irgendeinen Gnadeneinfluß Christi empfangen — der „mystische Leib" im Unterschied zum Generationsfolge-Leib, den das Menschengeschlecht durch seine Abstammung von Adam her, und die Engel, insoweit auch sie unter dem Einfluß Christi stehen, bilden.

Wenn darum Thomas von Aquino die „persona mystica" von allen nur objektiv gerechtfertigten Menschen und damit auch vom „mystischen Leib" Christi, den subjektiv Gerechtfertigten, versteht, so will er in keiner Weise die Besonderheit, die darin liegt, der „Körperschaft Christi" anzugehören, ausschließen. Das wäre gegen die Schrift, die Kirchenlehre und seine eigene Auffassung. Er handelt ausdrücklich von der „mystischen Person" nur unter dem christologischen Gesichtspunkt. Darum ist sie ihm das Prinzip schlechthin, mit dem er die objektive Zugehörigkeit der Verdienste Christi an alle Menschen erklärt. Dabei bleibt der ekklesiologische Gesichtspunkt, nach welchem die „Körperschaft Christi" an erster Stelle steht, vollkommen unberührt, ist vielmehr in jenem weiteren als Spitze und Krönung mitenthalten und bedarf nur der besonderen Heraushebung. Die Besonderheit der „Körperschaft Christi" liegt darin, daß sie durch die Charaktere seine priesterliche Körperschaft ist, und durch die Sakramente die Verdienste Christi als Charaktere und als die Fülle der sakramentalen Gnaden vermittelt werden, was nur in der eigentlichen Kirche geschieht.

Es ist Tatsache, daß Thomas von der „mystischen Person" nur da spricht, wo er vom Verhältnis Christi zu allen Menschen und dieser zu ihm unterschiedslos handelt. Es ist aber ebenso Tatsache, daß nach seiner sonstigen Auffassung die volle eigentliche „mystische Person" Christus und die „Körperschaft" der Kirche bilden, d. h. genauer ausgedrückt, die begnadeten Charakterträger. Weil die Begnadung nicht zur Konstitution der „Körperschaft" gehören kann, die Väter nur von „Person" sprechen, Thomas dagegen allein von „mystischer" Person, und auf Grund der ausdrücklichen Texte bei Paulus, Kol. 2, 19 und Eph. 4, 15—16 in Verbindung mit Gal. 3, 28; Eph. 2, 15; 4, 13, halten wir die Bezeichnung „Gemeinperson" für grundsätzlicher. Die Körperschaft der begnadeten Charakterinhaber ist dann die „mystische" Gemeinperson schlechthin.

Es muß jedoch in der theologischen Darlegung die sorgfältigste Orientierung an der Offenbarung Hand in Hand gehen mit der Spekulation. Es ist dies ein schwieriges Verfahren, das umso sorg-

samer eingehalten werden muß, je größer dabei die Gefahr ist, falsche und ungenaue Aussagen zu machen. Vor allem gilt es, daran festzuhalten, daß, wie bereits früher dargelegt wurde, die ganze Kirche zusammen mit Christus keine größere übernatürliche Wirklichkeit noch einen größeren Wert darstellt als Christus allein. Die Kirche ist die gemeinpersönliche Ausprägung der Fülle in Christus, die aber als Ausprägung nicht mehr, sondern viel weniger ist als Christus selber[34]). Das dürfte die Offenbarung meinen, wenn sie Christus als die „Zusammenfassung", den „Inbegriff" dessen hinstellt, was im Himmel und auf Erden ist (Eph. 1, 10). In der Tat ist in Christus die „Fülle" (Kol. 1, 19) vermöge der Einheit der zwei Naturen in der Person des Wortes Gottes, sodaß seine Tätigkeiten, ob es solche auf Grund der göttlichen oder der menschlichen Natur sind, kraft der Personaleinigung, die Einigung im göttlichen Sein selber ist[35]), Gottes Tätigkeiten heißen. Ihr entspricht als Wirkordnung die der instrumentalen Tätigkeit der Menschheit Christi. In diese Wirkordnung ist die geschaffene Gnadenordnung Christi einbezogen, da die Gnade wesentlich der Wirkordnung angehört[36]). Das Maß der geschaffenen Gnade Christi selbst ist maßlos in Art und Fülle der Gaben.

Darum ist Christus wegen dieser Fülle befähigt, alles und alle mit allem zu erfüllen, in jeder Beziehung, wie die Körperschaft der Kirche und wie jeder es braucht (Eph. 1, 23).

Hieraus ergeben sich zwei wesentliche Gesichtspunkte für das Verständnis der Kirche als „Körperschaft". Erstens: die Struktur, Bindung, Gliederung, Befähigung zu den Sozialakten der „Gemeinperson" stammen einzig und allein von Christus, wie Eph. 4, 15—16 und Kol. 2, 19 lehren. Von Christus als dem Personalgrund (Haupt) der „Gemeinperson" gehen die Bänder und Gelenke aus, vermittelst deren Vorhandensein die „Gemeinperson" (Haupt und Rumpf) zusammengefügt und -gehalten wird. Durch ihre Tätigkeit, „den Dienst" nach der Kraft und dem Maß eines jeden, wächst die Körperschaft auf Christus hin. Sie vermittelt die Kraft zum Wachstum. Als solche „Bänder" kommen, unmetaphorisch und theologisch ge-

sprochen, allein die sakramentalen Charaktere in Frage. Sie bilden die Gliederungsprinzipien und die Tätigkeitsprinzipien der Kirche; durch die Tätigkeiten, die sie ermöglichen, die sakramentalen und außersakramentalen Handlungen, wird die Kraft zum Wachstum der kirchlichen Körperschaft gegeben. Darum verbinden die Charaktere, wie früher betont wurde, durch ihre Ursprungsbeziehung zuerst mit Christus als dem „Personalgrund" und dann mit den „Personalteilen", den Gliedern der kirchlichen „Gemeinperson". Thomas deutet das an und legt es nahe, wenn er die Sakramente ausdrücklich als Verbindung der Glieder untereinander angibt[37]), — es ist genau das, was wir den Hauptteil der Sozialakte der Kirche nennen — und wenn er die sakramentalen Charaktere[38]) und den ganzen Ritus der christlichen Religion, d. h. die sakramentalen und nichtsakramentalen Sozialakte, von Christus herleitet.

Dem steht nicht entgegen, daß Eph. 4, 11. 12 anscheinend die Sozialgnaden als die Bänder und Gelenke gelten. Vielmehr als Sozialgnaden müssen die Charaktere als Prinzipien der Gliederung und Verbindung der „Gemeinperson"-Teile angesehen werden, weil sie das Wesentliche der kirchlichen Körperschaft bilden, und auch Kol. 2, 19 die Sozialgnaden nicht gemeint sind. Prat (I, 499 f.) nimmt an, daß „Apostel" in der Regel Bischöfe, „Propheten" Priester und Diakone, „Evangelisten" und „Lehrer" sowohl das eine wie das andere sein können, wie 2. Tim. 4, 5 nahelegt. Damit wären zuerst die Sozialglieder auf Grund der Charaktere und dann erst die Sozialgnaden gemeint, jedoch keine von beiden für sich allein.

Auch der Einwand, daß hiernach nur Geweihte und nicht auch die Getauften und Gefirmten Teile der „Gemeinperson" bilden, erledigt sich damit, daß Paulus von jenen ersten sagt, daß sie „die Heiligen zum Werke des Dienstes herrichten, zur Erbauung des Christusleibes". Das bedeutet zweifellos, daß sie die Hauptglieder der Körperschaft darstellen, welche die anderen Glieder durch Taufe und Firmung zu „Zweitgliedern" der einen Körperschaft machen, „zum Werke des Dienstes" im Priestertum Christi, „zum Kult Gottes nach dem Ritus der christlichen Religion" ausrüsten.

Zweitens: Dieses Ganze, das allein von Christus her vermittelst der sakramentalen Charaktere und der ihnen folgenden übernatürlichen Sozialrelationen entsteht und die Einzelpersonen einander zuordnet und zugleich unterordnet, je nach der Art der Charaktere, läßt begreifen, daß diese übernatürliche Körperschaft ohne ihre Beziehungen zu Christus nicht vollständig zu verstehen ist. Sie bildet mit ihm die übernatürliche „Gemeinperson" zur gemeinsamen Setzung des sakramentalen und außersakramentalen Kultus Gottes im Priestertum Christi. Es ist daher die Wesensart der kirchlichen Körperschaft, mit Christus eine „Gemeinperson" zu bilden, nicht in der Seinsordnung — das wäre nur durch Personeinheit möglich —, sondern in der Tätigkeitsordnung, durch die vielfachen realen Beziehungen dieser Ordnung auf Grund der Charaktere.

Hieraus ist die von uns des öfteren betonte Unterscheidung von „mystischem Leib" und der Kirche leicht einzusehen. Die Kirche ist gleichsam der „Leib" der „Gemeinperson" Christus-Kirche, der von ihm aus durch die bleibenden und unterscheidenden und zur „gemeinpersönlichen" Tätigkeit befähigenden Charaktere gebildet wird; im „mystischen Leib" ist keine Rede von diesen Charakteren. Dort liegt der Hauptnachdruck nur darauf, daß die Gnaden durch Christus erlangt werden, daß von ihm ein nur finaler oder auch effektiver Einfluß auf die Einzelperson erfolgt ohne die Vergemeinschaftung durch die Charaktere und ohne die „gemeinpersönlichen" Akte des Priestertums Christi. Es geht beim „mystischen Leib" wesentlichst nur um die subjektive Erlösung. Das ist nicht der erste Sinn der Kirche, noch auch ihr ganzer Sinn. Die Kirche als Körperschaft stellt etwas ganz Eigenes dar, den ‚Ort' der vollsten Abhängigkeit von und der Zugehörigkeit zu Christus. Sie ist eine Art Erweiterung seiner selbst in Form einer Gemeinschaft, die in Konstitution und Gliederung und Sozialakten allein von ihm herrührt. Sie ist der Ehrenpunkt Christi in der Welt. Die Hauptobsorge Christi erstreckt sich auf diese Körperschaft. Man kann zwar ohne Charaktere gerettet werden, d. h. ohne zur Gemeinperson der Kirche Christi zu

gehören, man ist aber damit während seines Lebens und auch im Jenseits nicht Glied dieser Körperschaft und daher auch nicht dieser „Gemeinperson".

Damit kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Körperschaft der Kirche in keiner Weise verstanden werden darf als das Verhältnis der Menschen überhaupt zu Christus, insofern sie von ihm beeinflußbar sind und beeinflußt werden. In dem Sinne wären alle Menschen in der kirchlichen Körperschaft. Diesem Einfluß sind Christus nur im menschlichen Willen Schranken gesetzt, zwar keine absoluten, denn er kann den bis dahin nicht wollenden und sogar sich widersetzenden Willen in Freiheit des gleichen Willens wollend und zustimmend machen. Im Gnadeneinfluß Christi befinden sich alle in diesem Leben. Und doch sind nicht alle „in der Kirche". Man kann die Körperschaft auch nicht begreifen als die „Heils-Sicherungsanstalt", obwohl man in ihr zum Heil kommen soll. Das Heil ist gesichert nur im Herrn, und er benötigt keine Körperschaft, um die Menschen zu heilen. Sonst würde von Anfang an bis zu Christus und jetzt außerhalb der Kirche niemand gerettet. Die Kirche ist auch nicht bloß und zuerst als „Heilsanstalt" zu verstehen, mit Beamten, die Auftrag und Dienst zum „Heiligen" haben, noch als Organ der Mitteilung des Lebens an die Glieder. Christus braucht dieses „Organ" nicht, sein „Leben" mitzuteilen. Das läßt den Satz: Extra Ecclesiam nulla salus voll und ganz bestehen und gibt ihm nur die Auslegung, auf die schon Möhler hinwies: Jene, die ohne Charaktere gerettet werden, sind den Wirkungen nach, welche die Kirche für den Einzelnen besitzen kann, in der Kirche. Sie sind nicht so in der Kirche, daß sie im Verband derselben stehen und sich desselben zum persönlichen Heil bedienen. Obwohl man auch da noch beachten muß, daß sie „dem objektiven Verlangen nach" trotzdem im kirchlichen Verband sich befinden.

In theologischer Sprache heißt das: Das Wesen der kirchlichen Körperschaft besteht nicht in der Summe der Beziehungen, die die Menschen zu Christus haben, insofern er in seiner Menschennatur mit ihnen gleichförmig ist; noch in den Beziehungen, die Christi

Wirkkraft zu den Menschen hat; noch in den Beziehungen, die dem Gnadenstand folgen, weil er etwa von Christus werkzeuglich und moralisch verursacht ist; noch in der Summe der Beziehungen, die auf Grund seiner Herkunft von Christus dem Charakter zu Christus hin folgen, sowenig überhaupt eine Wirkung, einerlei welcher Art: ob materiale, formale, effektive oder finale, je in ihrem Wesen gleich ist der Beziehung, die sie als diese Wirkung zu ihrer Ursache hat. Sonst wäre jede Wirkung notwendig nur eine Relation, nichts weiter. Aus diesem Grunde müssen wir alle Theorien ablehnen, die das Wesen der kirchlichen Körperschaft als Beziehung irgendeiner Kausalordnung zu Christus, besonders als die der Wirk- und Zweckordnung auffassen, wie fast sämtliche modernen Bücher die „Körperschaft" der Kirche verstehen. Ihr Wesen ist keine Relation, sondern Relationen bilden nur ihren formalen Teil, den materialen stellen die durch die bestimmten Relationen verkörperschafteten Menschen dar. Vielmehr ist die Körperschaft Christi die Vielheit der Menschen, die auf Grund der sakramentalen Charaktere befähigt sind, als Werkzeuge des Priesters Christus seinen eigenen vergangenen Kult jetzt als sakramentale Akte mitzusetzen, und die um dieser Akte willen zu Christus Abhängigkeits- und zueinander reale übernatürliche Sozialbeziehungen besitzen. Diese so geartete Vielheit stellt durch ihre Beziehung zu Christus die „Gemeinperson" Christus-Kirche dar. Der Wirk- und Zweckeinfluß Christi tritt hinzu zum Wesen derselben, vollzieht sich in der „Gemeinperson", wie Paulus ausdrücklich Kol. 2, 19 und Eph. 4, 15—16 zu verstehen gibt.

Wenn man auch das oben angegebene dreifache Element dieser „Gemeinperson": die Sozialrelationen unter den Einzelpersonen, den Priester Christus als identischen Hauptvollzieher der Sozialakte und als Urgrund der numerischen Einheit dieser Akte anerkennt, so kann man trotzdem einem doppelten verhängnisvollen Fehler anheimfallen, indem man Christus als Glied der Körperschaft verstünde

und die Sozialrelationen als solche der Wirk- und Finalordnung fassen würde, weil sie zur Tätigkeitsordnung gehören. Christus kann nach der Wesensbestimmung vom Gliedsein niemals als Glied verstanden werden. Denn er kann keinen Einfluß von Menschen empfangen, noch stellt er einen Teil der Körperschaft dar. Er ist viel mehr, als die Kirche in Gesamtheit ist, er gibt ihr das Vergemeinschaftetsein, die Sozialakte, sich selbst als Ziel. Nur hinsichtlich des göttlichen Wortes, von dem Christi Menschheit allen Einfluß erfährt, könnte sie wegen dieses Einflusses Glied im ganz uneigentlichen Sinne genannt werden. Diesen Einfluß gibt sie an ihre Körperschaft weiter. Sie ist aber nie Teil der Körperschaft, und das ist das Wesentlichste.

Diese Beziehungen, welche die Konstitution der Körperschaft bilden, sind niemals Beziehungen der Final- und Wirkordnung, obwohl auch solche mit zu ihr gehören. Diese sind nicht ihre Wesensform, wie es dagegen von der großen Gruppe der Sozial- oder Konstitutionsrelationen gilt. Diese Relationen haben ihre Unterlage allein in den sakramentalen Charakteren und sind vorhanden, bevor jemand als Glied der Kirche tätig sein will und tatsächlich tätig ist. Sie sind auch dann noch vorhanden, wenn jemand in der Kirche stehend nicht mehr kirchlich wirken will, noch wirkt. Sie gehören somit zum Wesen der kirchlichen Betätigungsganzen, zu einem Ganzen in der Tätigkeitsordnung.

Final- und Wirkordnungsrelationen gehören mit zur Körperschaft der Kirche; so die Abhängigkeitsbeziehung der Charaktere vom Priestertum Christi, die nicht zum Wesen des Charakters gehört, sondern ihm folgt, wie das Geschaffensein nicht zum Wesen der Geschöpfe gehört, sondern ihnen als Abhängigkeitsbeziehung der Wirkordnung folgt[39]). Ebenso folgt die Finalbeziehung der Vergemeinschafteten zu Christus als dem wesenhaften Gemeingut der Kirche aus dem Wesen der Charaktere. Die kirchlichen Sozialbeziehungen bilden allein die Wesensform der Körperschaft.

Somit müssen wir sagen: die Körperschaft der Kirche bildet mit Christus die einzige „Gemeinperson", ohne daß dadurch die Be-

ziehung zu Christus als Wirk- und Zweckursache mit zum Wesen der Körperschaft selbst gehören könnte. Weil vielmehr die Körperschaft in der mehrfach angegebenen Weise ganz von Christus herrührt in allen Teilen, die ihre Konstitution begründen, folgt, daß sie ganz Christi Werk ist. Darum haben ihre Wesensteile zu Christus Abhängigkeitsbeziehungen. Man muß daher theologisch genau sagen: Die Körperschaft der Kirche besitzt wegen der Abhängigkeitsbeziehungen von Christus die Wesenseigenschaft, mit Christus zusammen eine „Gemeinperson" zu bilden. Gemeinperson ist die erste Wesenseigenschaft der Kirche auf Grund ihrer Körperschaft. Darum kann die Kirche niemals durch ihr Verhältnis zu Christus theologisch definiert, sondern nur beschrieben werden, d. h. die Kirche ist nicht mit „Leib Christi" oder „Körperschaft Christi" in ihrem Wesen bestimmt, sondern nur in einer Eigenschaft. Mit „Geschöpf" ist auch keine Kreatur definiert, sondern nur ihre erste Wesenseigenschaft angegeben. Zwar glauben viele Theologen ganz zu Unrecht, die Körperschaft bestimmen zu müssen allein durch ihr Verhältnis zu Christus, eine andere Definition ließe sich nicht geben; sie könne nur noch durch den Charakter der „Heilsanstalt" ergänzt werden.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei noch bemerkt, daß „Körperschaft Christi" das gleiche besagt wie „Gemeinperson", mit dem feinen Unterschied, daß beim ersten Ausdruck der Gesichtspunkt mehr auf der Körperschaft der Kirche in ihrer Beziehung zu Christus ruht, beim zweiten dagegen auf Christus als Zielpunkt der Beziehungen seiner Körperschft zu ihm.

3.

Die Bedeutung der „Gemeinperson".

Obwohl es theologisch durchaus abzulehnen ist, das Wesen der „Körperschaft" der Kirche in ihrem Verhältnis zu Christus zu erblicken, wie immer man es fassen mag, — es macht keinen Unterschied, ob man das Gnadenverhältnis miteinschließt oder nicht, wofern man es nur nicht allein versteht, wie es oft der Fall ist —, so bedeutungsvoll ist es für das Verständnis ihrer Tätigkeiten, ihres Lebens- und Wachstums. Das gibt auch der Apostel an, wenn er vom eigenen Wachstum des „Leibes" spricht, das allein auf Grund des besonderen Verhältnisses zu Christus möglich ist, Kol. 2, 19; Eph. 4, 15—16, und das wir „Gemeinperson" genannt haben.

Dies Verhältnis wird von der Offenbarung nach einer wesentlichen Seite besonders durch die Ehe als Metapher sinnvoll erläutert, offenbar um ihm jeden im Leib-Hauptverhältnis und im sprachlichen Ausdruck liegenden physiologisch materiellen Schein zu nehmen, und um möglichst jeden Einzelpersönlichkeitseindruck, der sehr leicht entstehen kann, sorgfältig auszuschließen[40]). Hierauf legen auch jene Väter, die den Ausdruck „quaedam persona" anwenden, äußersten Nachdruck: Augustin, wenn er (an den oben angeführten Stellen) fast immer die Metapher von der Ehe zu derjenigen von dem „einen Menschen" und vom Haupt und den Gliedern beifügt. Am deutlichsten tut es Agobard von Lyon an obengenannter Stelle S. 29: „Durchaus wahr ist es, daß Christus und die Kirche öfters vom Apostel Haupt und Rumpf genannt werden. Und darum sind sie eine Person, weil der Rumpf einem Haupt und das Haupt einem Rumpf angehört. Denn das Haupt ist nur Haupt von einem Rumpf und nicht von sich. Aber dennoch muß man die Art und den Unterschied genau festhalten, wie sie Person genannt werden. Denn nicht auf die gleiche Weise, wie wir glauben, daß im Sohne Got-

tes das (göttliche) Wort und das Fleisch (die menschliche Natur) durchaus nur eine Person bilden, nicht aus zwei Einzelpersonen geeint, sondern aus zwei Naturen, glauben wir, daß Christus und Kirche eine Person sind. Diese Person ist aus vielen Einzelpersonen gebildet, und die Personeinheit zwischen Christus und der Kirche ist im Geist, nicht aber im Körper." Damit man nun nicht glaube, es sei nur eine Einheit in Glauben und Liebe (im Geist), fügt Agobard aus 1. Kor. 12, 3—14 hinzu, es sei auch ein Einssein im dreieinen Gott, der allen in der Kirche Sozialgnaden und Dienstbefähigungen durch den Mittler Christus nach seinem Wohlgefallen verleihe. Darum seien alle zusammen das Ganze, weil keiner alles habe, sondern das Ganze durch Christus von Gott. Deswegen heiße Christus das „Haupt". Er wirke, was gewirkt wird, in allen, in keinem einzelnen alles; aber er sei es, der in allen wirke.

Mit der Metapher der „Person" ist das Verhältnis der Kirche zu Christus nach der Seite angegeben, die jene von der Ehe nicht angibt, nämlich nach dem Wirk- und Finaleinfluß, wie er in der Ehe nicht vorliegt, da der Gatte keinen Wirkeinfluß ausüben kann außer durch Befehl, noch irgendwie Zweck der Gattin ist: bei Christus trifft beides gegenüber der Kirche zu. Die „Gemeinperson" gibt viel besser als die Ehe an, daß die eigenpersönlichen Priesterakte Christi und die Akte der Körperschaft der Zahl und dem Wesen nach die gleichen sind, wogegen die Metapher der Ehe mehrere Gesichtspunkte herausstellt, die jene der „Gemeinperson" nicht angeben kann: die Unterordnung unter Christus hinsichtlich des doppelten Einflusses der Wirk- und Zweckordnung[41]) und den Personalunterschied zwischen Christus und den einzelnen Gliedern in der Kirche. Es ist überaus wichtig, dies zu betonen, da das Wort „Glied" Christi leicht die Eigenperson dessen, der Glied ist, verdeckt. Ebenso hebt diese Metapher den realen Unterschied zwischen Christus und seiner Körperschaft hervor, der trotzdem die Intimität der „Gemeinperson" beider fordert. Ferner gibt die Metapher der Ehe die besondere Verbindung mit Christus an, bei der die Unterschiede beider nicht verwischt werden, sowenig wie bei der Gattin und dem Gatten.

Die Metapher der Ehe hebt auch — und das ist sehr bedeutsam — die Gleichheit der Menschennatur des Priesters Christus mit der unsrigen hervor[42]).

Auf diesem eigenartigen Verhältnis, das voll und ganz nach beiden gemäß der Offenbarung wohl zu beachtenden Metaphern theologisch mit dem Wort: „Gemeinperson" bezeichnet ist, fußt der aus dem Wesen der Kirche geforderte und aus der Stellung Christi zur Kirche, die bald mit dem Ausdruck Haupt, bald mit Gatte und Bräutigam, bald mit „Personkern" angegeben wird, sich ergebende Totaleinfluß Christi auf die Kirche. Dieser Einfluß ist doppelt zu verstehen: Ursachenhaft im Leben, Leiden und in der Verherrlichung Christi, wirkhaft in der Ausübung dieser Ursächlichkeit an jedem einzelnen in der Kirche und an ihr im ganzen, d. h. in der Applikation des historischen Heilswerkes Christi und seines Verdienstes[43]). Diese Applikation geschieht doppelt: effektiv und final durch die Sakramente der Kirche Christi und den Glauben, nur final durch Glauben und Liebe der Menschen außerhalb dieser Kirche. Das erste ist die Körperschaftsart, das andere die Individualart; diese besorgt Christus allein, jene vollzieht er vermittelst der Werkzeuge seines Priestertums, d. h. der Charakterinhaber und sakramentalen Handlungen. Diese ist in ihrer Auswirkung durch die Mitteilung der sakramentalen Gnaden reichlicher und überfließender als jene. Es wäre nur eine Wiederholung von bereits Gesagtem, hierauf näher einzugehen. Der Vollständigkeit wegen und um der theologischen Erkenntnis willen sind verschiedene Dinge bloß beizufügen.

Die modernen Traktate vom Corpus Christi mysticum scheinen fast nur den effektiven Einfluß Christi durch die Sakramente der Kirche zu kennen (wofern sie überhaupt annehmen, daß dieser Einfluß effektiv und nicht bloß „moralisch" ist); als ob Christi Wirkkraft an die Sakramente gebunden wäre. Sie ist in sich vollkommen unabhängig von den Sakramenten[44]). Ebenso gewinnt man den Eindruck, als ob der finale Einfluß Christi allein im subjektiven Sichhinwenden zu Christus in Glauben und Hoffen und Liebe, nicht

aber auch in der Leitung der Kirche vor sich gehe: m. a. W. es scheint Annahme zu sein, daß die innere Leitung Christi, die eben das Sichhinwenden zu Christus bewirkt, nicht auch durch die äußere Leitung Christi, d. h. diejenige vermittelst der Kirchenleiter bewirkt und gefördert werden könne. So entsteht dann der doppelt verfängliche Eindruck: Erstens, man wolle unbedingt „mystischer Leib Christi", der an sich nur den innern Einfluß kennt, und Kirche wegen der Definition der Kirche, die dieser Ausdruck darstellen soll, gleichsetzen. Das geht nicht an, worauf bereits wiederholt hingewiesen wurde. Selbst „Körperschaft Christi" meint nicht die Kirche nach ihrem Wesen, genau so wenig wie „Leib Christi" — letzter Ausdruck bedeutet nur eine Beziehung —, sondern beide meinen nur das Verhältnis der Kirche zu Christus. Denn „mystischer Leib" meint das Verhältnis aller zu Christus, die unter seinem Einfluß, vor allem unter seinem Gnadeneinfluß stehen. „Gemeinperson" dagegen meint nur jene, die wegen der Charaktere, die sie von Christus haben, unter dem besondern Gnaden- und Leitungseinfluß Christi stehen, also jene, die als Vergemeinschaftete begnadet und innerlich und äußerlich geleitet werden. Nur diese bezeichnet Paulus mit dem Worte „Leib", „ein Mensch", „einer". Wir gebrauchen, um jeder Zweideutigkeit vorzubeugen nur den Ausdruck: „Gemeinperson", mit dem die Vergemeinschaftung der Körperschaft und das eigene Verhältnis zu Christus zugleich ausgedrückt und die Gefahr materieller Vorstellungen und einseitiger Mystifikation weniger groß ist.

Zweitens, faßt man die äußere Leitung Christi vermittelst der Kirchenleitung nicht als finalen Einfluß Christi auf, dann kann man die Kirchenleitung, die doch auch durch einen Charakter mitvollzogen wird — durch den Bischofscharakter bei den eigentlichen Leitern der Kirche, nicht ohne den Priestercharakter oder den Diakonats- und Firmcharakter bei den anderen — nur als „außerhalb" des „mystischen Leibes Christi", im Höchstfalle gleichsam nur als die „äußere" Seite begreifen. In der Tat wird die Kirchenleitung zumeist nur als Sache der „sichtbaren" Kirche verstanden, eine Auf-

fassung, die von den verhängnisvollsten Folgen für das theologische Verständnis der Kirche geworden ist.

Man konstruiert eine Doppelseite der Kirche: die innere (Leib Christi, der konstituiert wird durch Gnade, Glauben und Liebe, mit dem Gnadeneinfluß und der inneren Leitung) und die äußere (die konstituiert wird durch die Hierarchie, zu der die äußere Leitung und das Kirchenrecht hinzutritt). Oder man führt, um dieser Konstruktion zu entgehen, eine kaum weniger fragwürdige Unterscheidung ein: Die Kirche als societas, zu der die Autoritätsvermittlung durch das Lehramt und die Leitung zählen, und die Kirche als „mystischer Leib Christi", der gebildet wird aus den begnadeten Charakterinhabern und dem kirchlichen Ethos. Als ob nicht gerade die Kirche — societas nur auf den Charakteren gründe und ihre Gemeintätigkeit nur unter dem Lehramt und der Leitung ordnungsgemäß vollziehen könne, wohingegen die Begnadung und das kirchliche Ethos die ordnungsgemäßen Auswirkungen der so geleiteten und vollzogenen Gemeintätigkeit allein auf Grund der Charaktere sind, eine Auswirkung, die gar nicht die Glieder der Kirche als Gliedpersonen, sondern als Eigenpersonen angeht. Denn die Gliedpersonen sind als solche vollkommen, wenn sie den Teil der kirchlichen Gemeintätigkeit, der ihnen auf Grund ihres Charakters zusteht, in der rechten Unterordnung unter die Lehrvermittlung und Leitung vollziehen, nicht aber als Eigenpersonen.

Diese Ansichten sind nach der Darlegung über die „Gemeinperson" theologisch unhaltbar, da die Kirchenleiter notwendigst mit zum Wesen des „Leibes" oder der „Körperschaft" gehören, wie aus deren Definition feststeht. Was ist einem jedem Ding zunächst innerlicher als sein Wesen? Mit den Leitern der Kirche ist freilich erst die Möglichkeit der Leitung gegeben; von ihr allein ist hier die Rede, da die Leitung selbst nicht zum Wesen der „Körperschaft" gehört, sowenig wie die Tätigkeit eines Dinges überhaupt Bestand seines Wesens sein kann. Die äußere Leitung ist erst möglich in der „kirchlichen Öffentlichkeit". Diese wird nicht durch die Gnade, sondern durch die Charaktere geschaffen. Der Gnadenbesitz gehört

nicht zum Wesen der Körperschaft der Kirche, sondern nur die Möglichkeit ihrer Erlangung durch die kirchlichen Sozialakte als die werkzeuglich priesterlichen Handlungen der Kirche, d. h. als die Akte der priesterlichen „Gemeinperson".

Es genügt, daß Christus die Gnade und Liebe besitzt, und zwar eine solche Gnade, die vermittelst der kultischen Sozialakte in den Vergemeinschafteten ihre Gnade bewirkt. Durch das eigenartige Verhältnis Christi und der Körperschaft der Kirche in der Form der „Gemeinperson" ist alles Übernatürliche in Christus in gewissem Sinne „gemeinsam" zwischen ihm und ihr. Eine Ausnahme macht nur dasjenige, was wesensmäßig nicht gemeinsam werden kann: Christi Individualnatur, Eigengnade, Individualleben, Fülle des Priestertums usf. Was Christus getan hat und tut, tut er als „Personkern" der „Gemeinperson", als ihre „Seele", als ihr „Haupt"[45].

Damit ist das Prinzip für die Wirksamkeit der Tätigkeit der Körperschaft der Kirche und für alles, was in ihr übernatürlich erlangt wird, gewonnen. Selbst die Leiden der Kirche und die berüchtigten „Menschlichkeiten" sind allein von hier aus theologisch zu verstehen, wie sich noch zeigen wird. Wir sagen bewußt: Die „Gemeinperson" ist nur das Prinzip, der tatsächliche Austausch ist davon verschieden. Auf seiten Christi ist seine übergroße Liebe das letzte Prinzip für den Ablauf des Austausches an seine Körperschaft und vorher überhaupt für deren Gründung. In dieser Liebe liegt es begründet, daß die Werke Christi irgendwie der Kirche angehören. „Und so handelt Gott, wenn der Kirche und ihren Gliedern wegen der Verdienste Christi etwas verliehen wird, nicht gegen das Psalmwort: „Du vergiltst einem jeden nach seinen Werken". Dennoch nützen uns die verdienstlichen Werke Christi so, daß sie in uns durch die Sakramente Gnade verursachen, die ihrerseits uns zu unseren eigenpersönlichen verdienstlichen Werken antreibt"[46]. Diese kurzen Worte enthalten in meisterhafter Kürze das Wirken der vergangenen Werke Christi jetzt durch die Sakramente moralisch und effektiv, und das Wirken der Sakramentsgnaden zum eigenpersönlichen Kultleben der Kirchenglieder.

Es ist nur eine weitere Ausführung des Gesagten, wenn Thomas von Aquino zuerst allgemein das Verdienst Christi objektiv als das der Kirche hinstellt auf Grund dessen, daß Christus der „Personkern" der übernatürlichen „Gemeinperson" ist[47]), und im einzelnen dem Leiden oder dem Tod das Verdienst für die Körperschaft der Kirche zuschreibt[48]). Dasselbe gilt hinsichtlich der Erlösung Christi durch Loskauf; auf Grund der „Gemeinperson" Christus und Kirche wird seine Erlösung ihre Erlösung[49]). Ein gleiches ist von der Genugtuung Christi zu sagen und vom Opfer seines Lebens[50]).

Die aktuelle Zuwendung der Verdienste, der Erlösung, der Genugtuung Christi und seines Opfers an die Kirche erfolgt durch ihre Sakramente[51]), den lebendigen Glauben und das darin eingeschlossene Votum der Sakramente, indem durch das eine mehr die Genugtuung Christi, durch das andere die Opfergabe oder sonst etwas von Christus zugewendet wird[52]). Es erübrigt sich, darauf näher einzugehen, da bei der Wirksamkeit der Kultakte der Kirche das davon Nötige für die Lehre von der Kirche dargelegt wurde. Es sei nur zur Vermeidung von Mißverständnissen nochmals betont, daß Christi Verdienst, Erlösung, Genugtuung usf. objektiv allen Menschen gilt, weil Christus für alle gelebt hat und gestorben ist. Die einen werden durch Auserwählung Gottes in der Kirche, durch die Sakramente und deren Votum, die andern außerhalb ihrer ohne die Sakramente, wenn auch nicht ohne das Votum derselben, wenigstens der Taufe und Buße, aktuell und subjektiv dessen teilhaftig[53]).

Man vermißt in den gewöhnlichen Darlegungen über die „Körperschaft" der Kirche die betonte Andersartigkeit und Fülle und Höhe der Teilnahme an Christus in der Kirche gegenüber derjenigen der Menschen außerhalb ihrer. Darum vergißt man, daß es eine besondere Erwählung Gottes ist, der Kirche anzugehören, wie die Schrift ausdrücklich lehrt (Tim. 1, 1; 1. Petr. 1, 1; 2, 9; 2. Tim. 2, 10; Kol. 3, 12).

Die Bedeutung der Gemeinperson der Kirche erstreckt sich auch auf die grundsätzliche Lösung der Frage des Kirchenleidens

und der besonderen Vorsehung gegenüber der Kirche, durch die wirkliche Fehler ihrer Glieder zum endlichen Besten des Ganzen ausgehen. Wir wissen zwar, daß zum größten Teil nur theologisch-wahrscheinliche Aussagen hierüber gemacht werden können. Die wenigen einigermaßen gesicherten Sätze vermögen jedoch für sich allein schon gegenüber Versuchen älterer und jüngster Theologie diese schwierige Frage durch die „Flucht" auf das „übergeschichtliche" Wesen der Kirche oder eine Vorwegnahme ihres Endzustandes oder durch die reine Geschichte zu lösen, eine wahre einheitliche, dem konkreten Wesen der Kirche und der jeweiligen Zeitsituation gerecht werdende Erklärung zu geben.

Zuvor sind einige grundlegende Prinzipien herauszustellen, um die Leidensdisposition der Kirche, die Gestalt und Qualität ihres Leidens zu verstehen. Erst dann vermag die theologische Vernunft durch die Lehre von der „Gemeinperson" einiges Licht in die schwierige Frage zu bringen.

Leiden im weitesten Sinne sind nur möglich bei zusammengesetzten Wesen, da Leiden Verlust eines Teilgutes in einem Ganzen besagt, sei es direkt zum Besten des Ganzen oder eines Teiles selber in seiner Hinordnung zum Ganzen. Je größer die Differenzierung und die Zusammenfügung des Ganzen ist, umso größer ist die objektive Leidensmöglichkeit. Die Seinshöhe des differenziertesten Ganzen besitzt daher als Beigabe die größte Leidensmöglichkeit. Das ist am augenscheinlichsten bei der menschlichen Eigenperson und Gliedperson der Fall. Niemand wird irgend etwas in der Welt anführen können, das eine größere Differenz der Teile auf Grund der menschlichen Eigen- und Gliedpersonen in seiner Konstitution und darum auch eine größere Zusammenfügung aufweist als die „Körperschaft" der Kirche. Als dieses so reichhaltige Ganze trägt sie als Morgengabe die größte Leidensmöglichkeit in ihrem Brautschatz.

Wenn die Natur, die als solche immer aufs Ganze geht, das Leid will, dann ist damit die Möglichkeit gegeben, daß der Herr der Natur an diese natürliche Tatsache besondere Absichten knüpft. Und

wenn durch nichts die objektive Leidensmöglichkeit des übernatürlichen Ganzen der Kirche von Gott beschränkt ist, weder durch ein Sakrament, noch durch die besondere Vergemeinschaftung der Kirche, noch durch die volle Begnadigung der Vergemeinschafteten, vielmehr die natürliche Leidensdisposition durch die Auswirkung der Erbsünde wächst, und wenn Gott nicht ohne die weisesten und gerechtesten Absichten diese Leidensmöglichkeit in Leidenswirklichkeit übergehen läßt, dann muß ein ganz vorzüglicher Wert dem Leiden als solchen, vor allem dem in der Kirche innewohnen.

Die Qualität des Kirchenleidens ist auffallend gegenüber den Leidensarten in den natürlichen Gemeinschaften. Die Kirche kennt jede Art: von der niedrigsten bis zur höchsten, weil die ganze Ordnung der Natur mit ihren Leiden, die von den Menschen geschaffenen Leiden und auch jene, die aus der Verbindung von Natur und Übernatur hervorgehen, in ihr Heimat haben. Es braucht dabei kein besonderes Gewicht der Möglichkeit größerer und schwererer Verfehlungen und der Leichtigkeit der Ärgernisse in ihr beigelegt zu werden. Häresien, Schismen, Verfolgungen, Verleumdungen, Erfolglosigkeit in dem Ausmaß, wie sie aus der Kirchengeschichte bekannt sind und noch bekannt werden, haben ihre Möglichkeit nur in der Kirche.

Nicht die Freiheit der Menschen allein, noch die Kontingenz der Weltdinge, die auch die menschliche Freiheit umfaßt, noch die große Zusammengesetztheit der Kirche vermögen diese Art von Leiden restlos zu erklären. Auch die Möglichkeit größerer persönlicher Verdienste hängt nicht ab von diesen Leidensarten, sondern von der Liebe. Man hat geglaubt, den „Läuterungszweck" als tiefsten Sinn des Leidens behaupten zu sollen[51]). Diese Läuterung bedeutet: durch Gottes Liebe auf dem Wege des Verlustes niederer Güter „frei" werden für höhere Güter in Erkenntnis und Wertantwort. Man muß dies unbedingt anerkennen. Es gibt aber noch einen viel tieferen Sinn. Er liegt in dem Wort der Schrift: „Mußte nicht Christus durch solche Leiden in seine Herrlichkeit eingehen?"

Lk. 24, 26. Christus, der an Wert die Körperschaft der Kirche weit überragt, hat nicht gelitten der Läuterung wegen — an ihm war nichts zu läutern —, sondern um die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes offensichtlicher zu machen, als dies sonst möglich gewesen wäre. Christus hat gelitten als „Personkern" der „Gemeinperson", um die Mitteilung der Barmherzigkeit Gottes, die in seiner Verherrlichung und in der Verursachung unserer Verherrlichung liegt, zu empfangen. Er soll uns Leid zur Verherrlichung mitteilen. Christus ist in seinem Leiden und Verherrlichtsein Vorbild und Wirker jeglicher Verklärung durch Leiden.

Es ist daher theologisch einzig richtig zu sagen, die Kirche muß deswegen im Pilgerstand so sehr leiden, weil sie mit Christus eine Gemeinperson bildet. Sie ist gleichsam der „Ort", wo sich die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes stets begegnen im Leiden und Verherrlichtsein, indem sie nämlich nie unterliegt, sondern stets weiterbesteht und als Ganzes entgegenreift der Verklärung und der sich stets deutlicher zeigenden Übernatürlichkeit ihres Wesens. Daraus ergibt sich, daß Leiden der Kirche in erster Linie nicht Leiden für das Jenseits, sondern für ihre Reife im Diesseits sind. Leiden gehören mit zur Kirchlichkeit, zur kirchlichen „Gleichförmigkeit" mit Christus, zur „Gemeinperson".

Damit ergibt sich im ganzen eine dreifache Gleichförmigkeit der Kirche und ihrer Glieder als solcher und als Eigenpersonen im Diesseits mit Christus: mit seinem Priestertum durch die Charaktere[55]), mit seinem Gnadenstand durch die Gnade[56]), mit seinem Leben durch Erleiden der Folgen der Erbsünde. Darunter bildet das Martyrium der Kirchenglieder die am meisten sinnfällige Gleichförmigkeit[57]).

Die gewöhnlichen Darlegungen über die Leiden der Kirche entbehren ein wenig der theologischen Begründung dieser Leiden. Die Erbsünde mit ihren Folgen erklärt nichts als nur den Strafcharakter der Leiden insgesamt, nicht aber die Zunahme der Leiden in der Kirche aus ihrem Verhältnis zu Christus oder der „Gemeinperson",

noch auch den Wert dieser Leiden als „Gleichförmigkeitsfaktor", der als positiver vor jedem negativen steht. Sie erklären deswegen auch nicht, wie die Kirchenleiden durchaus als äußere Gnaden zu gelten haben, noch wie allein deswegen, weil die Leiden bereits eine viel tiefere und wesentlichere Gleichförmigkeit auf Grund der Charaktere voraussetzen, sie die letzte irdische Gleichförmigkeit bilden, noch wie vor allem der Tod, der keinem erspart bleibt, tragbar ist. Wenn auch die Folgen der Erbsünde ihren Entwicklungsgang nehmen und damit die natürliche Leidensdisposition vermehren, so bleibt als übernatürliche doch allein die Eigenart der „Körperschaft" der Kirche selbst. Beide müssen zusammen gesehen werden.

Der Nur-Moralismus in den erbaulichen Behandlungen des Leidens ist nicht dem Wesen der Kirche entsprechend und vermag in keiner Weise der Größe der Sache zu genügen. Die ganz spezifischen Priesterleiden sind einzig aus dem Tiefengesetz der „Gemeinperson" der Kirche zu verstehen. Ebenso die eigentümlichen Leiden des Kirchenoberhauptes und nicht zuletzt auch die der Gefirmten, die ihre Pflicht tun und die eigentlichen Rechte der Kirche geltend machen. Diese und viele ähnliche Leiden sind Berufsleiden, d. h. Leiden, die der eigentliche Beruf, dieses oder jenes Werkzeug Christi durch einen der Charaktere zu sein, mit sich bringt.

Man vermag auch die sogenannten „Genugtuungsleiden" mancher Menschen in der Kirche, die von Gott berufen sind, für andere genugtuend zu leiden, theologisch nur daraus zu erklären, daß dies in „Gleichförmigkeit" an Christus geschieht, dessen irdischer Beruf zum größten Teil im Genugtuungsleiden für uns bestand (und nicht im Selbstverdienen). Leiden dürfen, um auch darin Christus zu gleichen, ist daher eine nicht gering zu schätzende Sache in der Kirche Christi, leiden dürfen für andere durch Berufung Gottes ist eine der wirksamsten Sozialgnaden in der Kirche.

Daß die Leiden dazu noch Verdienstmöglichkeit sein können, kommt in zweiter Linie, durch ein Prinzip, das außerhalb der Leiden selbst liegt, durch die Gleichförmigkeit mit Christus in der Liebe.

Ein Gedanke ist hier noch anzufügen: Eine große Leidensquelle für die Gesamtkirche und einzelne Glieder bilden die positiven Rechtssetzungen der kirchlichen Leiter, die formell keine Lehrbestimmungen, sondern positive von Christus offengelassene Bestimmungen sind, und zum Gegenstand die entfernte „Vorbereitung" zur Erlangung der Gnade in der Kirche haben und wesentlichst nur Ordnungs-Hinzufügungen zum sakramentalen und außersakramentalen Kult darstellen. Da die kirchliche Leitung in dieser Festsetzung an die konkrete Zeitsituation gebunden ist und nach eigener Leitungsklugheit zu entscheiden hat, ohne wie bei Glaubens- und Sittenurteilen für die ganze Kirche unfehlbar zu sein, so folgt keineswegs: Erstens, daß diese positiven Bestimmungen immer die besten und glücklichsten sind, noch daß die einen immer für ihr Gebiet nützlicher als andere sind; zweitens folgt auch nicht, daß sie ihren Wert für immer behalten, noch folgt die gleiche Höhenlage dieser Festsetzungen im Verlauf der Kirchenleitung; drittens folgt sicher nicht, daß sie jedes einzelne Kirchenglied und größere Kirchenteile in gleicher Weise gut leiten. Vielmehr bereiten sie oft recht große Schwierigkeiten trotz ihrer objektiven Güte für Zeit und Umstände und trotz der bereitwilligsten Unterordnung der Kirchenglieder. Der Gesamtkirche können sie ebenso große Leiden bereiten, weil sie als menschliche Setzungen notwendig einmal versagen und vergehen müssen. Hier greift die Vorsehung oft ein, indem sie entweder aus Geweihten und Nichtgeweihten Kirchenglieder erweckt, die den eingetretenen Schäden aufhelfen sollen durch Veranlassung neuer Bestimmungen, oder die Gläubigen insgesamt werden von den Kirchengegnern aufgerüttelt, wodurch neue Bestimmungen notwendig werden. Fast immer ist dies dann der Fall, wenn eine gewisse Überschätzung der menschlichen Satzungen sich breit macht, die in ein ungesundes Sicherheitsgefühl und in eine routinenhafte Erledigung der „objektiven" Vorbereitungen zur Gnade ausartet, aber nicht entsprechend zur „subjektiven" Vorbereitung und zur volleren Auswirkung der Gnade im Tugendleben führt. Dann muß eben jeder in seinem wahren Glauben offenbar werden, durch einfaches Er-

leiden, daß viele dieser „Stützen" genommen werden oder, wenn sie bleiben, aus Glaubensgeist richtiger gebraucht werden. Beides schafft immer bei den meisten große seelische Reifungsleiden.

Die Kirchenleitung ihrerseits lernt von Geschlecht zu Geschlecht dadurch erfahrungsmäßig Klippen und Unzulänglichkeiten früherer Zeit vermeiden. Im Ganzen gesehen, bedeuten die Leiden und Enttäuschungen, die auf diesem Gebiet entstehen, die größere Offenbarmachung der Kirche Gottes und Christi[58]).

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß es theologisch nicht gerechtfertigt erscheint, die Entsprechung der Kirche im Diesseitszustande mit Christus in seiner Verklärung zu erblicken, wie es in fragwürdiger „Verklärungstheologie" oft geschieht. Sie nimmt den Verklärungszustand einfach vorweg, statt ihn restlos der Endzeit zuzuweisen und Gegenstand der Zukunftshoffnung sein zu lassen. Dadurch verfällt die Kirche entgegen aller Wahrheit einer falschen geistigen Auffassung, nach der sie nicht das realste Abbild Christi ist: in ihrem Diesseitszustand nicht das seiner leidenden, nicht vergeistigten, im Jenseitszustand nicht das seiner glorifizierten, vergeistigten Menschheit. Es ist zweifellos die überspirituelle Betrachtungsart vieler Frühchristen, die durch die Wirklichkeit ernüchtert werden mußte, — theoretisch jedoch ungewollt durch Augustin und Ps.-Dionys, die orientalische Denkart und das sakral-verhimmelte oströmische Kaisertum erhalten blieb —, allzeit eine ungeheure Versuchung zu einer gewissen Denkweise, die sich bereits im Besitz der ewigen Wirklichkeit der „himmlischen" Kirche zu befinden wähnt und die irdische Kirche ihr vollkommen gleichartig nachgebildet hält. Der Papst wird dann König des Weltalls dieser Zeit, wie Christus; die Kirche der nach unten in die Welt projizierte himmlische Hof; der Altar der Thron Gottes und des verherrlichten Christus; die Priester die dienenden, der Mönchschor die singenden Engel. Die Aufbewahrung der Hostie und ihr Anblick ist dagegen zu menschlich. Nicht der historische Christus, nur der verherrlichte wird bildlich dargestellt. Darum ist alles, was die leidende Menschheit Christi angeht, darstellt und darlegt, nicht gern gesehen. Das Kreuz wird

zum Symbol des verherrlichten, statt zum Abbild des grausam leidenden Christus; die Kirchenkunst zu einer Art Spiel mit Figuren, die das sinnliche Abbild der platonisch-himmlischen Kirche sind, aber keine Bilder von Christus und seiner Kirche und deren Gliedern auf dem Wege zur Verherrlichung.

Man schreibt in gewisser Weise schlechthin, statt nur symbolisch und antitypisch, der jetzigen Kirche jenseitige Zustände zu, besonders den vollen übernatürlichen Reichscharakter, der erst im Jenseits eintritt; man reißt die Leitungsgewalt der jetzigen Kirche los von der priesterlichen Gewalt auf Grund der sakramentalen Weihecharaktere, verselbständigt sie gleichsam, erklärt sie für über dem Priestertum stehend und hält sie sogar für die Konstitution der Kirche[59]).

Wenn irgendwo, dann ist hier Sachlichkeit und Nüchternheit geboten. Man darf in keiner Weise den Endzustand der Kirche für gegenwärtig halten, noch ihn, wie es einst durch den kirchlichen und zivilen Augustinismus lange geschah, herbeiführen wollen. Über kurz oder lang straft die Wirklichkeit Theorie und Ausführung Lügen. Und nicht nur das: eine Reaktion setzt ein, welche die Kirche rein innerweltlich politisch beurteilt. Die letzten Dinge werden dann schlimmer als die ersten.

Anmerkungen

1) Prat II, 343 ff.; Thomas v. Aq., Rom. 12 l. 2—3; 1 Cor. 12 l. 3.

2) Mersch I, 123 Anm. 1.

3) Vgl. Prat I, 489 f.; Thomas v. Aq., Col. 2 l. 4; Eph. 4 l. 5 u. l. 1; Schultes, De Ecclesia ... 124 ff.

4) Rom. 12 l. 2; 1 Cor. 12 l. 3; Col. 2 l. 4; Eph. 4 l. 5.

5) Col. 1 l. 5; 2 l. 4; Eph. 4 l. 1.

6) Es ist zu bedauern, daß Thomas, wie viele andere, durch die lateinische Übersetzung, die nur das Wort corpus kennt, veranlaßt wurde, mehr den „Leib"-Gedanken zu betonen als den der „Körperschaft", auch da, wo nach dem Originaltext eher letzterer gemeint ist. Aus dem gleichen Grunde betont er überall das „Haupt", wo der lateinische Text caput hat; es gibt aber auch Stellen, wo offensichtlich mehr „Oberhaupt" damit gesagt sein soll als „Haupt". Typisch dafür ist 1. Cor. 11 l. 1 im Vergleich zu Eph. 5 l. 8 und doch geht es um den gleichen Gedanken; Eph. 5 l. 8 verdient den Vorzug.

7) Barth. Terrat, De la personnalité morale. (Compte rendu du 4ème Congrès scient. internat. des Cathol. 4. Sect., Fribourg [1898] 325—351); Jos. Lammeyer, Die juristischen Personen der kath. Kirche. Paderborn 1929. Einltg. 15—27 (Lit. 8—14); ders. Staatslexikon II, Sp. 1707—1715; R. Clemens, Personnalité juridique, Paris 1935.

8) I, 5, 5; 6, 3; 48, 6; 73, 1 u. ö.

9) Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus et officia. III, 8, 4.

10) Nach der Ansicht von vielen scheint der Klerikat bis zum Subdiakonat rein kirchlich zu sein. Darum könne er keinen Charakter verleihen. Diese Ansicht ist heute allgemein, und ebenso, daß der Subdiakonat herab bis zum Ostiariat die kirchliche Entfaltung des Diakonats

darstellt, wie analog die Instrumentenüberreichung und zweite Handauflegung im Weiheritus die Entfaltung der ersten Handauflegung darstellt. Vgl. IV d 25, 2, 1 ql. 2 ad 2. Es ist doch zu beachten, daß es etwas anderes ist, den einfachen Ritus eines Sakramentes zur besseren Erkennbarkeit zu entfalten und etwas anderes, eine Weihe so zu entfalten, daß fünf andere Weihen aus ihr hervorgehen, und den Gesamtritus dieser Weihen nach Form und Materie zu bestimmen und einzusetzen.

11) IV d 8, 1, 1 ql. 1 ad 1; d 13, 1, 3 ql. 1; d 38, 1, 4 ql. 2; in 2 Cor. prol.; in Hebr. prol.; in 1 Tim. prol.

12) II—II, 92, 2.

13) Vgl. Mersch II, 204, Anm. 1.

14) III, 63, 3; 62, 1. 5; 63, 1. 2; 65, 1.

15) Wir können uns bis jetzt der Ansicht von H. Schlier (Christus und die Kirche im Epheserbrief. Tübingen 1930) und der von E. Käsemann (Leib und Leib Christi. Tübingen 1933) selbst in der von K. L. Schmidt (Th. Wb III, 512—215) einerseits und von A. Wikenhauser (Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster 1937) andererseits modifizierten Form nicht anschließen, sondern ziehen die von H. Koehnlein (La notion de l'Eglise chez l'apôtre Paul. Rev HistPhilRel 17 [1937] 357—377) geäußerte Meinung vor, die freilich einiger Ergänzungen bedarf.

Eine Reihe solcher gibt L. Cerfaux (EphTheolLov 15 [1938] 124 f.) in einer Besprechung von Wikenhausers Buch an. Doch auch diese genügen noch nicht. Es hat unbedingt die Leib-Haupt-Metapher ihre Hauptergänzung in der vom „Volk Gottes" und „Israel Gottes", die keiner der genannten Autoren, auch nicht W. Straub (Die Bildersprache des Apostels Paulus. Tübingen 1937) berücksichtigt. Zwar deutet Wikenhauser (13—21) den Sinn des Wortes ἐκκλησία als „Volk (Gottes)", übergeht ihn (21 ff.), wo er von den andern Bezeichnungen (der Kirche) handelt und gestattet ihm bei der Erklärung des kollektiven Charakters des „Leibes" späterhin keinen Einfluß. Das aber dürfte einer der Hauptgründe dafür sein, daß er die Verbindung von Christus und Kirche in wohl nicht zu begründender Weise nach Art einer „mystischen" Einigung hinstellt. Der Christusleib, die „Körperschaft Christi", steht mit ihm in Verbindung, in dem Verhältnis von dienender Körperschaft. Das muß nun in seinem radikalen Unterschied zu den natürl. Körperschaften gesehen werden, die niemals im Dienst ihres Oberhauptes stehen, sondern ihr Haupt ist Diener des Ganzen, dessen Haupt es ist.

Deshalb scheint Straub a. a. O. S. 168 den Sachverhalt bisher am besten gezeichnet zu haben.

16) Vgl. Hofmann, Kirchenbegriff... S. 158; Mersch II, 82, Anm. 3, wo die Hauptstellen angegeben sind.

17) Fit ergo tamquam ex duobus una quaedam persona ex capite et corpore, ex sponso et sponsa. In ps. 30, En. 2, 4. ML. 36, 232. Sed debemus intelligere personam nostram, personam Eccl. nostrae, personam corporis Christi. In ps. 61, 4. ML. 36, 730; vgl. De doctr. Christ. 3, 31, 44 ML. 34, 82; 3, 37, 55. ML. 34, 88.

18) Christus itaque cum tota sua Ecclesia, sive quae adhuc versatur in terris, sive quae cum eo jam regnat in coelis, una persona est. Prooem. in quint. ps. poenit. ML. 79, 602.

19) Lib. adv. Felic. Urgellens. c. 37. ML. 104, 63—64. Vgl. S. 45 f. — Der Ausdruck findet sich in der Hochscholastik, soweit wir feststellen konnten, besonders bei Thomas von Aquino, mit dem bemerkenswerten Zusatz: mystica, von dem er überging zu den größeren Auslegern, besonders Cajetan. (Vgl. Mersch II, 185, Anm. 2; 255 ff.) Thomas hat ihn aber nicht weiter erklärt, vielmehr als bekannt und aus sich verständlich zur Erklärung der mannigfachsten übernatürlichen Tatsachen und Tätigkeiten in der Kirche verwendet, wie noch gezeigt wird. Die Hauptstellen sind: in Col. 1 l. 6; de verit. 29, 7 sed c. 3; 29, 7 ad 11; III, 19, 4; 48, 2 ad 1; 49, 1; dazu kommen eine Reihe Stellen, in denen die Sache, aber nicht das Wort sich findet.

20) De pot. 9, 3 ad 4; 9, 4. 2 ad 1; I, 29, 4.

21) III, 19, 1 ad 3.

22) Darum möchten wir den Ausdruck „Gemeinperson" restlos nur für die Kirche gewahrt wissen; den natürlichen Gemeinschaften kommt zwar der Körperschaftscharakter zu, der Kirche aber derjenige einer solchen Körperschaft, die „Gemeinperson" ist. Damit dürfte vielleicht der spontanen Abneigung vieler gegen den Scheler'schen Ausdruck „Gesamtperson", Formalismus in der Ethik... S. 566 ff. für die natürlichen Gemeinschaften Rechnung getragen sein.

23) Commentaria et controvers. in III, 1, 2, controv. 7 (Bologna 1519), t. I, p. 111.

24) Vgl. Prat I, 499 f.; II, 343 ff.; Batiffol, L'Église naissante Paris 1922, S. 46 ff.; ders. „Apôtre", DictAp. I, col. 252 ff.; B. Durst, XenThom, II (1925) 578 ff.

25) Vgl. Grabmann, Die Kirche... S. 184 ff.; Käppeli, Zur Lehre... S. 48—51.

26) Thomas v. Aquino warnt ausdrücklich davor: de verit. 29, 4; III, 8, 1 ad 2; ebenso Albertus M., De Euch. d. III, tr. 1, c. 5 n. 2; selbst Turrecremata, Summa de Eccl. I, c. 43, um sich dann, c. 44, in wahren Spielereien zu ergehen; für einige Autoren aus dem 16. Jahrhundert vgl. J. Willen, Zur Idee des Corpus Christi mysticum in der Theol. des 16. Jahrh., Catholica 4 (1935) 75—86. Die heutige Art ist eine andere, sie bleibt jedoch zu sehr an der Metapher haften und ist daher nach den Gesetzen der theologisch-analogen Erkenntnis unhaltbar. — Es müßten die Grundregeln der Metapher im Dienste der Offenbarung besser beachtet werden, wonach gewisse „grobe" Metaphern mit Rücksicht auf unsere Erkenntnisart geeigneter sind, die übernatürliche Tatsache einzuprägen und die Erhabenheit des Übernatürlichen zum Ausdruck zu bringen als andere; denn man sieht leicht, daß man solch grobe Körperlichkeit vom Übernatürlichen wegdenken muß, um es richtig zu erfassen. Man muß sagen, daß wir durch sie mehr vor dem Naturalismus, Anthropomorphismus und Anthropozentrismus bewahrt sind und besser erfassen, wie wahr es ist, daß wir vom Übernatürlichen mehr erkennen, was es nicht ist, als was es in sich ist. Darum ist es unverständlich, wie in jüngster Zeit mit aller Gewalt die Haupt-Rumpf-Metapher als die Metapher schlechthin für die Ekklesiologie erklärt wird, die man dazu noch mit in die Definition der Kirche aufnehmen müßte.

27) Es ist ein Grundgesetz der theologisch-analogen Erkenntnis, daß sie alle Metaphern der Offenbarung heranziehen muß. Dabei ist jedoch die allergrößte Sorgfalt auf die Wesenserkenntnis der natürlichen Sache zu legen, zu der die übernatürliche Wirklichkeit in Analogie steht.

28) Col. 1 l. 6; de verit. 29, 7 sed c. 3; ad 11; III, 19, 4; 48, 2 ad 1; 49, 1; vgl. dazu III d 18, 1, 6 ql. 1 ad 2.

29) IV d 4, 1, 4 ql 3; d 20, 1, 4 ql 1; IV c. G. 76; in 2 Cor. prol.; Exp. in II Decret.; II—II, 147, 3; III, 67, 2 ad 2. — IV d 4, 1; d 7, 2; d 24, 1—3; III, 63.

30) III d 13, 2, 1—2; III, 8, 1—6.

31) IV d 4, 2, 2 ql 5 ad 2; in Rom prol.; III, 62, 1; 68, 5. 8; 69, 3. 5. — IV d 2, 1, 2; d 8, 1, 1 ql 1 ad 1; q 2, 1 ql 4 ad 3; d 10, 1, 1; III, 73, 3; 80, 4c. ad 4.

32) III d 13, 2, 1—2; IV d 49, 4, 3; Eph. 1 l. 8; Col. 1 l, 6; III, 8, 1—4.

33) IV d 24, 1, 3 ql 2 ad 1; in Rom. prol.; in Hebr. prol.; III, 82, 1 ad 4.

34) IV d 49, 4, 3 ad 4. Vgl. Col. 2, l. 4.

35) III, 2, 10, ad 1—3; a. 11; 3, 4 ad 2; 4, 1 ad 2; 6, 6 ad 1; 7, 1 ad 1; 17 ad 2; 50, 2; IV c. G. 54 § 1.

36) I—II, 56, 2 ad 1; 109 sqq.; III, 3, 5 ad 2; III, 7, 1. 12; 8, 1 ad 1; 8, 3 ad 1; 5 ad 1; 19, 1 ad 2, u. ö.

37) Col. 2 l. 4.

38) III, 63, 3; IV d 24, 3, 2 ql. 1 ad 3.

39) I, 44, 1 ad 1; 45, 3 u. ö.

40) Eph. 5, 22 ff. Weil viele Theologen, früher und heute, das nicht genügend beachtet haben, kommen sie zur direkten Gleichsetzung der Kirche mit der Eigenperson Christi. Wunderbar tief gibt Augustin den Unterschied zwischen Christus und der Kirche an: Ecclesiae principium et primitiae caro Christi est. In ep. Joh. tr. 2, 2; illi carni adjungitur Ecclesia et fit Christus totus, caput et corpus. l. c. tr. 1, 2 (zit. bei Vetter, S. 36).

41) Eph. 2 l. 6; de verit. 29, 4; Col. 1 l. 5; III, 8, 1. 6 u. ö.

42) Vgl. IV d 49, 4, 3; Eph. 1 l. 8; III d 13, 2, 1; de verit. 29, 4. — Hier wird der methodische Grundsatz, daß alle Metaphern der Kirche für das Verständnis irgend einer Seite derselben notwendig sind, deutlichst erkennbar. Ebenso jener andere, nach welchem die theologische Erkenntnis vom höchsten Analogat stufenweise herabsteigt, nachdem sie den Gehalt aller zusammen erkannt hat. Unsere Untersuchung bedient sich noch der Metapher der Familie bei der Autoritätsvermittlung. Sie hat dann absteigend die des Volkes, der Familie, Ehe und des Körpers zum Verständnis benutzt. Die anderen Metaphern dienen der Eigenschaftserkenntnis der Kirche.

43) Vgl. IV c. G. 56; III, 49, 1; III, 62,6.

44) ... Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis. III, 67, 5 ad 2.

45) Gewöhnlich wird der hl. Geist „Seele" = Beweger und Beeinflusser der Kirche genannt: auf Grund der Schrift (1. Kor. 12, 4—11; Eph. 4, 4; Röm. 12, 11; Gal. 5, 16. 18. 25; Röm. 8, 14 ff.; 1 Kor. 6, 17; 2 Kor. 3, 18; 1 Kor. 12, 12 f. u. ö.) und der Tradition (vgl. Käppeli, Die Lehre ... S. 103—106; K. Roth, Die Seele der Weltkirche. ThGl 26 (1934) 397 ff.; vgl. zu Aug. Hofmann, S. 148 ff.); in der Theologie heißt er gegenüber dem Haupt „Herz" der Kirche: de verit. 29, 4 ad 7; III, 8, 1 ad 3; vgl. Grabmann, Kirche ... S. 184 ff. Es dürfte aber feststehen nach der Schrift (2 Kor. 3, 17 u. ö., vgl. Wikenhauser, Christusmystik ... S. 50) und nach der Theologie:

III, 8, 1 ad 1; Eph. 2 l. 5 ... Christus operatur per Spirit. sanctum ... et ideo quodquid fit per Spirit. sanctum etiam fit per Christum), daß es wirklich keinen Unterschied macht, so oder so zu sprechen; man könnte den Ausdruck „Christus seiner menschlichen Natur nach" ist die Seele der Kirche, den Vorzug geben, da seine menschliche Natur eine den Menschen „gleichartige Vollendung besitzt und gleichsam univokes Prinzip und zugepaßte Regel für sie und derselben Art mit ihnen ist". III d 13, 2, 1.

46) De verit. 29, 7 ad 11. Wir brauchen nicht besonders zu betonen, daß durch die Liebe Christi zur Kirche das Genannte ihr angehört; der Hauptgrund liegt darin, daß Christus seiner Menschheit nach vorherbestimmt ist zum „Personkern" der „Gemeinperson" und darum auch seine Gnade und Liebe von Gott dazu bewegt wird, uns durch das von ihm verliehene Mitverdienst zur Anschauung Gottes zu bringen. I—II, 114, 6; III, 7, 8; 24. —

47) III, d 18, 1, 6 ql. 1 ad 2; de verit. 29, 7 sed c. 2—3; I—II, 114, 6; III, 19, 4.

48) III, 49, 1; 50, 6.

49) III, 49, 1.

50) III, 48, 2 ad 1; 48, 3; 49, 4.

51) III, 49, 1 ad 4—5; 3, 5; 62, 5—6; 69, 1 ad 2; IV c. G. 55 bis 56 u. ö.

52) III, 22, 6 ad 2; 68—69; 86, 4 ad 3 u. ö.

53) III, 49, 1 ad 4; 69, 1 ad 2; 5 ad 1.

54) M. Scheler, Moralia. Leipzig 1923, S. 97 ff.

55) III, 70, 4; 80, 10 ad 1; 63, 3. 5 u. ö.

56) III, 62, 1; 69, 9 ad 1; 73, 3 u. ö.

57) Hebr. 6 l. 1; III d 49, 1, 3 ql. 2; IV c. G. 55; I—II, 85, 2 ad 2; 87, 7 ad 1; III, 49, 3 ad 2—3; 69, 3 ad 3; 79, 2 ad 1. — Es dürfte auf diese Weise St. Paulus mit seinen Forderungen des Leidens verständlicher und in seinen Leidensgeständnissen leichter erklärbar sein: 2 Kor. 1, 3; Phil. 3, 10; Kol. 1, 24; Gal. 6, 17; 2 Kor. 4, 7 ff.; Phil. 3, 21. — Röm. 8, 17; 12, 12; 1 Thess. 1, 6; 3, 3; 2 Thess. 1, 4. — Vgl. Wikenhauser, Christusmystik, S. 88—90; Jos. Schmid: Kol. 1, 24. Bibl. Ztsch 21 (1933) 330 ff. und die apologetisch wertvollen Darlegungen von J. Bernhart: Göttliches und Menschliches in der Kirche. In: Kleineidam-Kuß: Die Kirche in der Zeitenwende. Salzburg-Leipzig². 1936, S 238—268; P. Simon, Das Menschliche in der Kirche Christi. Frei-

burg 1936; W. Everhard, Bauschäden im Hause Gottes. Mainz 1937. — Von hier aus ist das Christenleben zu bestimmen als vollkommene Gleichförmigkeit mit Christus. Die sogenannte Nachfolge „Christi" betrifft eigentlich nur die dritte Art der Gleichförmigkeit, die beiden anderen sind ihre Prinzipien: Nachfolge Christi auf Grund der sakramentalen und gnadenhaften Gleichgestaltung. Darin ist die Verklärung nicht enthalten, da sie keine Nachfolge mehr ist, sondern Lohn derselben. Aber sie und auch die Gottesschau sind Gleichförmigkeit mit Christus. — Die Leiden der Einzelperson in der Kirche sind entweder „Sühne", die man selber tragen muß, da das Bußsakrament nicht in solcher Disposition empfangen wird, daß es hinreichend die Sühne Christi uns zuwenden kann, — je größer die Liebe, umso weniger braucht man zu leiden zur Sühne, da dann Christi Sühne sühnt, — oder sie sind „Läuterung", d. h. Bewahrung vor Schuld, Gelegenheit zur Tugend, oder sie sind für andere Vorbild, indem einer für andere in etwa sühnt. Dies setzt in ihnen die Liebe voraus; davon im folgenden Kapitel.

58) Mehrmals wurde die „Bestimmung" des von Christus gegebenen positiven Rechtes durch die Leitung der Kirche erwähnt. Es sei hier ausdrücklich bemerkt: Erstens hat diese „Bestimmung" analog derjenigen des Naturrechtes durch das Zivilrecht vor sich zu gehen. Dort geschieht sie durch Schlußfolgerung und durch Rechtsetzung. In der Kirche erfolgt die „Bestimmung" entsprechend durch theologische Schlußverfahren aus den Offenbarungssätzen und durch sakrale Rechtsetzung. Zweitens: Der Inhalt der durch Schlußverfahren erlangten Bestimmungen ist dort Inhalt des Naturrechtes, die Form dagegen positiv; hier ist der Inhalt gottmenschliches Recht, die Form ist menschlich-positiv. Drittens: Die Bestimmungen durch Rechtsetzung dagegen sind offengelassene Beifügungen zum Naturrecht auf Grund der Notwendigkeit und Umstände, die auf dem Wege zum richtigen Ziel der politischen Gemeinschaft eintreten; diejenigen der Kirche sind solche Beifügungen, die Christus offen gelassen hat und die nach Umständen und Notlagen zu erlassen sind, um das Ziel der Kirche zu erreichen. Die Leidursachen, von denen hier die Rede ist, sind nur die „Rechtsetzungen", wie sich leicht aus dem Wesen beider ergibt. — Man vgl. J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. Regensburg 1936. S. 25—27, wo für das Gebiet der kultischen „Rechtsetzung" das Gesagte bestätigt wird. Vgl. auch P. M. Gazzaniga, Theologiae dogmaticae in systema redactae pars prior... Ingolstadt 1796, § 153, p. 99.

59) Dieckmann, H., De Ecclesia I, 14ff.; Yvès de la Brière, Église. DictApol I col. 1221—1248; Brinktrine, J., Von der Struk-

tur und dem Wesen der Kirche. ThGl 26 (1934) 21—29; Was ist die Kirche? ThGl 28 (1936) 190—196, obwohl es seit der Väterzeit heißt: Ecclesia constituitur (aedificatur, fundatur, administratur) fide et fidei sacramentis. — Diese Ansicht hängt aber auch damit zusammen, daß man bei der Untersuchung der Kirche nicht genügend auseinander zu halten pflegt: die Wesens-, Individuations-, Daseins- und Tätigkeitsordnung. Vgl. Palmieri, D. Rom. Pontif. § 9. 11. Die Leitung der Kirche gehört nur in die Tätigkeitsordnung und auch hier nur in den Ausführungsordo der kirchlichen Gemeintätigkeit.

Zu diesem Kapitel benützte Literatur.

Billot, L.: Tractatus de Ecclesia Christi. Sive continuatio Theologiae de Verbo incarnato.[5] Rom 1927.

Brière, Yvès de la: Église. DictApFoiCath I, 1219—1301.

Dieckmann, H.: De Ecclesia. 2 vol. Freiburg 1925.

Dublanchy, E.: Église. DictThéolCath IV, 2108—2224.

Durst, B.: De characteribus sacramentalibus. XenThom, Rom 1925, II, 541—581.

Feckes, C.: Das Mysterium der hl. Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche. Paderborn 1934.

Franzelin, J. B.: Theses de Ecclesia Christi. Rom 1887 (Posthum).

Grabmann, M.: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.

Gréa, A.: De l'Église et sa divine Constitution.[2] Paris 1907.

Hofmann, F.: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus. München 1933.

Käppeli, Th.: Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum. Paderborn 1931.

Käsemann, E.: Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit. Tübingen 1933.

Koehnlein, H.: La notion de l'Église chez l'apôtre Paul. A propos des publications récentes. RevHistPhilRel. 17 (1937) 357—377.

Koeniger, A. M.: Katholisches Kirchenrecht. Freiburg 1926.

Koester, W.: Die Idee der Kirche bei Paulus. NTA XIV, 1. Münster i. W. 1928.

Kösters, L.: Die Kirche unsers Glaubens. Freiburg 1935.

Lachance, L.: Le concept de droit selon Aristote et s. Thomas. Montréal-Paris 1933.

Medebielle, A.: Église. DictBibleSuppl. II, 487—691.

Mersch, É.: Le Corps Mystique du Christ. Étude de théologie historique. 2 vol. Louvain 1933.

Pilgram, F.: Physiologie der Kirche. Mainz 1931 (Neudruck).

Palmieri, D.: Tractatus de Romano Pontifice. Cum Prolegomeno de Ecclesia.[3] Prati 1902.

Prat, F.: La Théologie de saint Paul. Paris I[17] 1930; II[15] 1929.
Schlier, H.: Christus und die Kirche im Epheserbrief. Tübingen 1930.
Schmidt, K. L.: ἐκκλησία. ThWb III, 502—539. Stuttgart 1937.
Schultes, R.: De Ecclesia Catholica. Paris 1925.
Schwer, W.: Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1926.
Strathmann, H.—Meyer, R.: λαός. ThWb. IV, 29—57. Stuttgart 1938.
Straub, W.: Die Bildersprache des Apostels Paulus. Tübingen 1937.
Thomas von Aquino: Opera omnia. Venedig 1745 ff.; Parma 1852 ff.; Paris 1871 ff.; Rom 1882 ff.
Torquemada, J. de: Summa de Ecclesia. Venedig 1561.
Vetter, J.: Der heilige Augustinus u. das Geheimnis des Leibes Christi. Mainz 1929.
Wikenhauser, A.: Die Christusmystik des hl. Paulus. Münster 1928.
— Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster 1937.

Lebenslauf.

Am 13. März 1901 wurde ich, M. Dominikus Koster, katholischer Religion, in Hosten (Bez. Trier) als Sohn des Peter Koster und seiner Ehefrau Elisabeth geb. Meyer geboren. Von 1907—1915 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes und war dann infolge des Krieges drei Jahre im väterlichen Anwesen tätig. Die Gymnasialstudien machte ich im St. Josefs-Kolleg der Dominikaner in Vechta i. O. (1918—1924), die Reifeprüfung zu Ostern 1924 als Externer am Gymnasium in Vechta i. O. 14 Semester studierte ich Philosophie und Theologie im Generalstudium der deutschen Dominikaner und machte darauf von 1932—1935 Ergänzungsstudien an der Universität Bonn. Hier waren meine Lehrer die Professoren und Dozenten Geyer, Rademacher, Koeniger, Schwer, Müller, Dempf, Feldmannn, Söhngen, Backes.

Ihnen allen, besonders Herrn Prof. Dr. A. Rademacher, danke ich von Herzen.